الإمام محمد أبو زهرة

ابن حزم

حياته وعصره - آراؤه وفقهه

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربي
١١٠ ش جواد حسني - القاهرة
ص.ب ١٣٠ ت: ٣٩٢٥٥٢٣

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للناس أجمعين ، والهادى إلى الصراط المستقيم ، قد نزل عليه القرآن الكريم بأكمل شريعة ، وأهدى طريقة ، نزل به الروح الأمين ، وبينه الرسول الحكيم ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم .

أما بعد : فقد وفقنى المولى العليم الحكيم ، فكتبت فى الأئمة الأربعة المجمع على إمامتهم ، والمتبعة طريقتهم فى الاجتهاد والاستنباط ، والمقتدى بهم من لم يبلغ شأو المجتهد ، ولا غاية المقتصد ، فرضى بالاتباع مع معرفة الدليل ، أو التقليد من غير دليل .

ثم وفقنى الله من بعد ، فكتبت فى إمام بلغ رتبة الاجتهاد ، فاجتهد وتخير ، وعاد بالفقه غض الإهاب رحيب الجناب ، كما كان فى عهده الأول ، ولكنه فى جملة ما اجتهد وبحث واستنبط لم يخرج عما وصل إليه الأئمة الأربعة إلا فى القليل من مسائل الفقه ، ولم يصل ما انفرد به إلى حد الكثير ، وبعض هذا الذى انفرد به عن الأئمة الأربعة له أصل عند غيرهم كالإمامية ، ذلكم هو الإمام تقى الدين بن تيمية .

وكان حقاً على إذا لا حظت سبق الزمان أن أسبقه بابن حزم ، فهو يسبقه بثلاثة قرون إلا قليلا ، ولكنا أخرنا القول فيه ، لا لتأخر رتبته ، وإنما أخرناه لأنه نوع آخر من الفقه ، ليس من نوع ما جاء به الأربعة ، وإن كان الأصل واحداً ، فليس من لونه ، وإن اتحد المعدن . وكلهم ملتمس من كتاب الله وسنة رسوله ، وكلهم وارد وزدهما الصافى الذى فيه الشفاء والرحمة للمؤمنين .

إن ابن حزم فقيه ظاهرى ، أحيا فقه داود الأصبهانى ، وسلك به مسلكاً اتسم بسمته فوسع رحابه وأيد فروعه بالأدلة ، وناقض مخالفيه فى

أقوال صارمة ، وجدل غلب فيه الإفحام والإلزام ، وصال وجال ، وعاضد أقوال الظاهرية بأقوال بعض الأئمة إن وجد فيها نصيراً ، وأفاض فى شرح فقه الصحابة والتابعين ، وأخرج من ذلك كنوزاً نافعة ، وكشف عن معين لاينضب ماؤه ، ولا ينقطع وراده ، واستخرج من ذلك الخضم الزخار من الآثار السلفية نفائس انفرد باستخراجها وكشفها .

فكان لا بد بعد أن تكلمنا فى فقه الأئمة الأربعة ومن قاربهم أن نتجه إليه ؛ لنعرف ما جاء به ، ولنبين النوع الذى أمد به ينابيع الفقه الإسلامى ، واللون الذى اختص به من بين جمهورهم .

وإن ابن حزم فوق أن فقهه لون من الاستنباط غير ما عليه الأئمة الأربعة . ومن قاربهم هو فى شخصه نوع منفرد بين الفقهاء ، فهو الباحث والمحدث المجيد ، وهو عالم الملل والنحل المجادل فيها الأريب ، وهو الشاعر الناثر ، الذى يقارب بشعره فحول الشعراء ، ويمتاز نثره بالبراعة فى المعنى ، وجودة الخيال ، ونصاعة اللفظ وإشراق الأسلوب ، ويجمع فيما كتب من نثر فنى بين جودة التعبير ، وحسن التصوير ، وسلامة المعنى وعمق التفكير ، يصف خلجات النفوس ونبضات القلوب فى عبارات فياضة بالأحاسيس وصور بيانية رائعة ، حتى إنه ليعد فى الصف الأول بين الناثرين ، ولم يكن نثره ضجة ألفاظ ، بل كان معنى جميلا عميقاً ، فى ديباجة أنيقة مشرقة .

وليس ابن حزم لوناً جديداً فى فقهه ، وكونه أديب الفقهاء فقط ، بل هو رجل من بلد كان فردوس زمانه فى البلاد الإسلامية ، ولا نملك منه الآن إلا الذكرى ، إنه من الأندلس التى ما زال ذكرها يدمى القلوب ، ويذهب بالنفس حسرات ، يثير العبرات ، ويلقى بالنفس المؤمنة أشد أنواع الحزن ، إنها مأساة التاريخ الإسلامى .

ودراستنا لابن حزم ، وقد سرنا وراء الفقه من المشرق إلى المغرب ، هى تذكير بذلك الفقيد الحبيب ، إقليم الأندلس الخصيب ، « فإن الذكرى تنفع المؤمنين » .

وإنا لنضرع إلى الله العلى القدير أن يوفقنا لتجلية نواحى ذلك الفقيه العظيم ، وذلك المحدث الحافظ ، وذلك العالم المتسع الأفق ، البعيد مدى الفكر ، وذلك الناثر الشاعر الذى يهز بشعره ونثره الفنى أعطاف القلوب ، ويمتع الآذان والنفوس ، وإنه لولا توفيق الله تعالى ما جلينا حقيقة ، ولا اهتدينا إلى فكرة ؛ إنه الهادى إلى سواء السبيل .

٢٦ من ربيع الثانى سنة ١٣٧٣ هـ
٣ من ينـاير سنة ١٩٥٤ م

محمد أبو زهرة

تمهيد

١ — قال أبو مروان بن حيان فى وصف ابن حزم «كان يحمل علمه ، ويجادل من خالفه فيه على استرسال فى طباعه وبذل بأسراره ، واستناد على العهد الذى أخذه الله على العلماء من عباده ، ليبيننه للناس ولا يكتمونه فلم يك يلطف صدعه (١)، بما عنده من تعريض ، ويرقه بتدريج ، بل يصك به معارضه صك الجندل ، ينشقه متلقعه(٢) ، إنشاق الخردل ، فنفر عنه القلوب ، وتوقع به الندوب ، حتى استهدف إلى فقهاء وقته ، فمالوا على بغضه ورد أقواله ، فأجمعوا على تضليله ، وشنعوا عليه ، وحذروا سلاطينهم من فتنته ، ونهوا عوامهم عن الدنو إليه والأخذ عنه ، وطفق الملوك يقصونه عن قربهم ، ويسيرونه عن بلادهم . . . وهو فى ذلك غير مرتدع ولا راجع إلى ما أرادوا به ، يبث علمه فيمن ينتابه من بادية بلده من عامة المقتبسين منهم ، من أصاغر الطلبة الذين لا يخشون الملامة ، يحدثهم ويفقههم ويدرسهم ، ولا يدع المثابرة على العلم ، والمواظبة على التأليف ، والإكثار من التصنيف حتى كمل من مصنفاته فى فنون العلم وقر بعير ، لم تعد أكثرها بادية لتزهيد الفقهاء وطلاب العلم فيها ، حتى لأحرق بعضها بأشبيلية ومزقت علانية ، لا يزيد مؤلفها فى ذلك إلا بصيرة فى نشرها ، وجدالا للمعاندة فيها ، إلى أن مضى لسبيله ، وأكثر معايبه فيما زعموا عند المنصف له جهله بسياسة العلم التى هى أعوص من إتقانه »(٣) .

٢ — ذلك هو ابن حزم فى نظر المؤرخين الذين عاصروه ، وتلك منزلته بين علماء عصره ، علم واسع غزير ، وفضل كبير ، ولكن حدة فى الجدل ، وصراحة فى القول ، ومنهاج اختص به ، جعل فقهاء عصره ينفرون منه ، ويحرضون عليه الأمراء والحكام فينفونه ،

---

(١) أى قوله الذى يصدع فيه بالحق الذى يعتقده .

(٢) المتلمق الذى يقول من غير خجة .

(٣) معجم الأدباء لياقوت جـ ١٢ ص ٤٨ ، طبع فريد الرفاعى .

ولا ندرى أكان سبب اختلاف الفقهاء عليه استطالته بفضل القول عليهم ، وأنه يلحن بالحجة حيث لا يجدون له رداً ، أم كان سبب ذلك مخالفة المذهب المعروف عندهم ، وهو مذهب مالك ، والإتيان بفقه لم يألفوه ، ومنهاج لم يعرفوه ، وتشدده فى الدفاع عما اختار ، وعنفه فى الرد عليهم ، لا يهمه أأصاب القول الرأى فأدحضه ، أم صاحب الرأى فجرحه ، وأنه يقول ما يرى لا يهمه بأى خطاب يقول ، ما دام يحرر ما يراه رأياً ، وهو فوق ذلك يحس برفعة قدر على الناس . فلا يدنون منه ، ولا يعمل على إدنائهم .

ولعل السببين اجتمعا فكونا ذلك البغض الذى سكن قلوب فقهاء عصره وغيرهم ، وقد يكون هناك فوق ذلك سبب آخر هو أنه كان يتسامى عليهم بما أنعم الله عليه من بسط فى الرزق ، وسعة فى العيش ، فما كان يعيش على عطايا الأمراء ، بل كان يعيش مما خلفته له أسرته من فضل مال ، فكان لذلك أثره فى نفوسهم ، وكان هو بهذا الاعتبار يجعل لنفسه مقاماً فوقهم ، والعين تكره النظر إلى من هو أعلى منها ، والنفس لا تحب من يتسامى عليها .

٣ — ألب أولئك الفقهاء الأمراء عليه كما يذكر المؤرخون ، ولكن يظهر من ثنايا الحقائق التاريخية أن الأمراء لم يكونوا فى حاجة إلى التأليب عليه ، بل كانوا فى حاجة إلى إيجاد سبب لاضطهاده . ففتح الفقهاء الباب لهم ، وجاوبوهم فى بغضائهم ، والتقى حول ذلك العالم القوى نوعان من البغضاء ؛ بغضاء العلماء أو النظراء ، والثانى بغضاء الأمراء لأسباب تتصل بالملك والسلطان ؛ ذلك أن ابن حزم كان من أشياع بنى أمية يذكر مفاخر لهم فى الشرق والغرب ، ولا يذكر خصومهم بما يستحقون من رفيع المنزلة وعظم القدر ، حتى لقد اتهم بأنه ناصبى يناصب علياً وبنى هاشم العداء ، فلما دالت دولة بنى أمية ، وخاف من بعدهم على الحكم خاف فيهم تشيع لآل على ناصبوه العداوة ثم جاء من بعدهم من عاداه أيضاً ، وأرادوا علة لكيدهم ، فوجدوها فى مباغضته للفقهاء ، واتهامهم له ، فأنزلوا به الأذى ونفروا الناس منه ، ولكن العلم كالنور والهواء لا يقع فى قبضة أحد ، ولا يحول أحد دون انتشاره وذيوعه ، لقد أحرقوا كتبه ، فقال فى الذين أحرقوها ومن أوعزوا إليهم :

فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذى تضمنه القرطاس، بل هو فى صدرى
يسير معى حيث استقلت ركائبى وينزل إذ أنزل ويدفن فى قبرى
دعونى من إحـــراق رق وكاغد وقولوا بعلم كى يرى الناس من يدرى
وإلا فعودوا فى المكاتب بـــدأة فكم دون ماتبغون لله من ستر (١)

٤ — حياة كلها نضال، تلك حياة هذا العالم القوى وإنه وإن كان قد ولد فى عيش ناعم لم تكن حياته ناعمة. ولقد اتسعت آفاق فكره، فقد درس الفلسفة، والأخبار، والأنساب، واللغة والأدب، وحفظ من الشعر القديم والإسلامى الكثير ودرس الحديث وحفظ وجمع، وكتابه المحلى يفيض بما يدل على مقدار علمه بالصحاح عن النبى صلى الله عليه وسلم وفتاوى الصحابة وأقضيتهم وآثار التابعين وفتاويهم وأقضيتهم، فهم فى هذا بحر لا تكدره الدلاء، وقد كان عالماً بالملل والنحل قديمها وإسلاميها، وقد ذاد عن الإسلام فيما هوجم به من اليهود والنصارى الذين كانوا يصاقبون الديار الإسلامية بالأندلس، إذ قد فتحت رحابها لكل من يأوى إليها، فيعيش فى كنف أمرائها، حراً غير مقيد يدرس ويدارس. ويناقش ويجادل، فتصدى ابن حزم لرد افترائهم وكشف الآثام عما يدسون من آراء.

وقد دون فى بطون الكتب تلك المساجلات والردود فى قول محكم، وعبارات جزلة هى بين لغة العلم ولغة الأدب، وكان البصير بالتاريخ فى عمومه وخصوصه، فهو يعلم تاريخ الملوك وتاريخ النحل، وكيف بدأت، وكيف عاشت، وكيف انتهت، يعرف ذلك بعقل مدرك للأسباب قبل المسببات، وللغايات قبل مظاهرها، وأودع ذلك كله فى كتبه بقلم مبين.

٥ — ولابن حزم فوق ما سبق دراسات نفسية درس فيها النفوس وتعمق فى سبر أغوارها فى عبارات كاشفة موفقة، فهو يحلل النفوس، ويدرس الأفكار كيف تدخل فى الطوائف والجماعات، ثم يحلل نفوس الآحاد، حتى أنه ليكتب فى الحب والعشق، وكيف يبتدىء فى القلوب يغزوها، وحسبك كتابه «طوق الحمامة» لتعرف إلى أى مدى كان يتغلغل ذلك الفقيه فى دراسة

(١) الذخيرة لابن بسام المجلد الأول من القسم الأول ص ١٤٤ طبع كلية الآداب بالقاهرة.

النفس العاشقة ، وما يثير فيها عوامل الصبابة والهوى ، وقد استمد ذلك مما درس بالتجربة والعيان ، لا بالظن والتخيل ، فلم يلجأ إلى بطون الكتب يستخرج دفائنها . وإنما لجأ إلى الحس مع العلم يستقرى ما يسجله ويثبته فى وقائع هذا الوجود ، وقد سهل له ذلك أنه كان يعيش فى صدر حياته فى بيت فاكه فى النعيم ؛ تغدو وتروح فى أبهائه الجوارى الحسان ، فاستطاع أن يختبر نفسه ، ويحصى عمل غيره ، ودون ذلك فى عبارات كأنها النمير العذب يجرى فى الجداول والرياض .

٦ — هذا عرض لمظاهر مختلفة لحياة ذلك العالم النابغة ، وهى وإن كانت مظاهر جلية تتبدى للقارىء فى كل صفحة من آثاره وكل رسالة من رسائله ، قد انبعثت عن شخصية تعددت نواحيها ، وتباينت اتجاهاتها ، وكل صفحة من صفحات كتبه تكشف عن جانب من جوانب نفسه .

فحياته الشخصية ليست ساذجة كحياة من درسنا من الأئمة الذين درسنا حياتهم ، فحياتهم رضى الله عنهم نمط فكرى واحد ، وإن كانت لهم آراء فى نواح غير الفقه ، فهى على هامش تفكيرهم ، وليست فى صميم اتجاههم ، أما ابن حزم فطراز آخر ، فأنت تجده فى الأدب ناثراً فنياً ممتازاً لا يقل عن أى كاتب من كتاب عصره وبلده ، وربما امتاز عليهم بجودة الفكرة مع جزالة الديباجة ، وجمال الصورة البيانية ، وهو فوق ذلك السياسى الذى نشأ فى بيت الوزارة ، وكان له هو شأن فى الوزارة ، ثم هو المحدث والفقيه والمؤرخ ، وكل تلك نواح فى صميم نفسه ، وإن كانت المقادير مختلفة وهى متمازجة ، تعاونت فكونت تلك الشخصية العبقرية .

فلا بد عند دراسة حياته من بيان العوامل المؤثرة التى وجهته إلى تلك النواحى المتشعبة المتلاقية ، وتلك الاتجاهات المختلفة غير العادية ، وأحياناً يكون مظهرها مختلفاً متضارباً وعند الفحص نجد المجرى متحداً فى المنبع ، وإن اختلف المصب إلى شعب ، وقد يكون بعضها كدراً ، وبعضها رائقاً صافياً بحسب ما صادف كل شعبة فى اتجاهها .

٧ — ولقد يبدو بادى الرأى وجه التخالف بين مظهرين وجدناهما فى

حياة ابن حزم وآثاره ، أحدهما كتابته فى العشق والعشاق ، والإلف والألاف كتابة من ذاق طعم الحب ، وعرف ما تعتلج به نفس المحب ، وما يختلج فى ثنايا صدره من لواعج العشق ، والثانى كتابته فى الفقه والحديث وعلم الكلام كتابة من يصك خصمه فى الجدل صك الجندل ، وينشقه فى حججه إنشاق الخردل ، فإن المظهر الأول مظهر نفس عطوف ألوف ، والثانى مظهر لسان عنيف حتى لقد وصفه ابن القيم بأن كلامه فى العشق تماع فيه نفسه انمياعاً(١) ، بينما هو فى الثانى خشن جاسى اللفظ ، لا يسمع منه السامع إلا قعقعة تشبه قعقعة السلاح .

ولكن إذا درسنا أدوار حياته دراسة مستقصية متتبعة نعرف أن النبع واحد، فالأولى كتابة شاب ثرى يرفل فى حلل النعيم ، ويعيش بين الجوارى الحسان فى بيته والقيان اللائى يملكهن بملك اليمين . فيسجل فى كتابه « طوق الحمامة » حياة شبابه وملاحظاته فى العشرين إلى الخامسة والثلاثين أو بعد ذلك . حتى إذا خلع رداء الشباب . وكان من المصادفات أن يخلع أيضاً العيش الهادىء فقد استقبل حياة مريرة شديدة وإذا كان المال فى هذه الحال موفوراً لم تكن الهناءة موفورة فانصرف إلى حياة علمية ، ودراسة فى الحديث والفقه والفرق والكلام ، وفوق ذلك كان فى جهاد وجلاد .

وإذا كانت عاطفته الحادة القديمة قد سارت فى الشباب على ذلك النحو ، وإن كان عفيفاً كما سنبين فطبعه الحاد القوى أيضاً هو الذى جعل منه ذلك المجادل العنيف ، فالأصل واحد فى الأمرين وإن تغير الشكل . وإن أخبار المفكرين والعلماء والشعراء فيها الشىء الكثير من ذلك . فالطبع الواحد قد يحدث عنه أمران فى ظاهرهما متضادان ؛ ولكنهما متحدان فى الأصل والمنبع .

٨ — وإن ذلك بلا ريب يتقاضانا أن ندرس حياته فى كل أدوارها . لتنوع المظاهر والأشكال التى ظهرت فى كل دور ، وكان لكل مظهر زمانه ، ولكل ثمرة إبانها . فى إبان الشباب أنتج ذلك التحليل النفسى العميق ، وفى الكهولة والشيخوخة أنتج ذلك التراث العلمى المجيد .

---

(١) راجع فى هذا روضة المحبين لابن القيم .

وإن تراثه العلمى نفسه لم يكن يجرى فى مدار واحد . بل تعددت آفاقه واختلفت اتجاهاته فهو العالم بالديانات القديمة وحالها عند النبيين الذين بعثوا بها ثم ما اعتراها بعد ذلك . وعليم بالمآخذ التى يستطيع أن يصيب منها أهدافه وعليم بالفرق الإسلامية وتاريخ ابتدائها والمنبعث الذى انبعثت منه وأوجه الرد عليها كما نوهنا . وقد سجل ذلك كله فى كتابه « الفصل فى الملل والنحل » ولا يمكن دراسته من غير أن يتصدى الكاتب فى باب كبير لتجلية بعض آرائه وبسط مناهجه فى هذا .

ثم هو العالم المؤرخ الذى يدرس أخبار الأمم ، وأخبار الإسلام خاصة ، وهو فوق هذا وذاك الأديب الكاتب الشاعر كما ذكرنا . ولا يمكننا أن نعرف ابن حزم على وجهه إلا إذا درسنا ذلك كله دراسة مستفيضة أو مقتصدة مجلية كاشفة . وعقدنا لكل ناحية من نواحيه العلمية باباً خاصاً ، تبين مقامه فيه . ومناهجه وإلا كانت الدراسة ناقصة .

٩ — وابن حزم بعد ذلك كله الفقيه المحدث الذى استفاض فى درس الحديث والعلم بكل طرائقه . وجمع المأثور كله أو جله وخاصة ما كان منه متصلا بالأحكام الفقهية . وخرج على الناس بمنهاج خاص فى دراسته الفقهية .

ولكن المؤرخين قالوا إنه ابتدأ فى دراسته شافعى المنهاج ، ثم لم يلبث إلا قليلا حتى صار ظاهرى المذهب ، فكان كداوود الأصبهانى صاحب المذهب الظاهرى ، تخرج على الفقه الشافعى ، ثم صار منشىء المذهب الظاهرى . فتولد المذهب الظاهرى من المذهب الشافعى .

ولقد كانت دراسة ابن حزم الظاهرية دراسة مستقلة — لشخصه أثر فى تكوينها ، ولم يكن فى كلها تابعاً ، فكان لا بد من معرفة الصلة بينها وبين المذهب الذى حملت اسمه ، وذكرت رسمه ، أهو كان فقط محيياً لمذهب داوود ، أم كان ناهجاً منهاجاً يتفق فى أصله مع داوود من حيث نفى القياس ، ثم هو فى القواعد والفكر والتوسع فى الدراسة حامل لواء مستقل ، وليس تابعاً لأحد .

إن ذلك كله لا بد من دراسته ، وليس بالسهل اليسير .

١٠ — وابن حزم قد وضع أصولا وحررها ، ونهج منهاج الشافعى فى أن حد منهاج استنباطه وطريق اجتهاده فى أصول دونها وكتبها ، وأسهب فى بيانها ، ووضعها فى كتاب سمى « الإحكام فى أصول الأحكام » فلا بد من دراسة تلك الأصول ، وموازنتها بأصول الفقهاء عامة وأصول داوود خاصة ، وقد وضع مع ذلك الكتاب المستفيض كتاباً آخر موجزاً فى أصول الظاهرية ، فهل هما متلاقيان فى الجميع ، فلابد من دراسة ذلك ليعرف مقدار الاختلاف ، إن كان بين مناهجه خاصة ومنهاج أهل الظاهرية عامة .

إن التميز بين منهاجين متقاربين فى أصل الفكرة صعب عسير ، بخلاف التميز بين المناهج المتباينة ؛ لأنه إذا بعدت المسافة بين المنهاجين كانا مميزين بمقتضى ذلك الاختلاف البعيد ، أما إذا تقاربا حتى اتحدا فى الاسم ، فإن التميز حينئذ يقتضى استقصاء وتحرياً دقيقاً ، ووزن كل فكرة بميزان حساس ، ليعرف الفرق مع هذا الالتباس ، وتقارب المقياس .

١١ — وإن ابن حزم فقيه ينكر القياس ، ويشتد فى نقد فقهاء القياس نقدا مراً ، ثم يشتد أيضاً فى نقد فقهاء الاستحسان ، فهل أسعفته النصوص والآثار فى كل استنباطه ، لقد اجتهد ، وفرع الفروع ، وشعب المسائل ، وكتابه « المحلى » فيه أشتات من الفروع المختلفة . فهل أسعفه الأثر أو النص فى كل ما فرع واستنبط ؟ لا شك أنه قد أتى فى دراساته الفقهية بأكبر مجموعة من الآثار ، وقد يأخذ بأقوال الصحابة والتابعين ، وبالصحاح المسندة . وبالمرسلة والمنقطعة . وبالأحاديث المشهورة وغير المشهورة وكل ما لم يثبت أنه موضوع . ومع ذلك لا نحسب أن النصوص قد أسعفته بكل الأحكام فى الفروع التى تصدى لها نفياً وإثباتاً . ولا بد أنه قد سلك فى اجتهاده نوعاً من الاستنباط أياً كان مقداره . وأنه بنى على النصوص والآثار ، ففرع الفروع وأصل الأصول . ووضع على هذه الأصول فروعاً تناسبها وجنى منها ثماراً تنتجها .

فمن أين الاستنباط ؟ إن ذلك يحتاج إلى نظر . ولسنا نريد أن نقول إنه وقع فى القياس حيث أراد مجانبته وأخذ به حيث أراد إبطاله ، بل كتب الفصول والكتب فى إبطاله . لا نريد ذلك . ولكن نريد أن نعرف مسلكه .

الفقهى حيث لا يسعفه النص أو الأثر وإن ذلك بلا ريب يحتاج إلى دراسة غير متحيزة ليتبين منهاجه ، كما هو. لا كما يريد الكاتب فيتقرر الأمر كما هو فى ذاته ولا ينطبع برأى الكاتب ، بل بنظر واضع الكتاب .

١٢ — ولا شك أن كل عالم بينه وبين عصره مجاوبة ، ولقد وجدنا ابن حزم من أشد العلماء تأثراً بروح العشر . وانتفاعاً من ثمراته . وإن كانت المنازعة بينه وبين فقهاء عصره قائمة . فبينما هم مالكيون يكون هو شافعياً ، ثم يخرج عليهم بالمذهب الظاهرى يجادل عنه ويحميه ويشتد عليهم فى الجدل فليست المجاوبة بين العالم والعصر أن يكون الوئام قائماً بينه وبين المعاصرين له من العلماء فقد يكون المخالف أقرب إلى روح العصر من الموافق ، وإن ذلك أوضح ما يكون فى ابن حزم هذا ، فهو أقرب إلى روح عصره من كل فقهاء زمانه ، ألم تر أنه كتب فى العشق والعشاق ، وقد كان عصره وبلده والخصب والحضارة وما كانت عليه فى الأندلس ثم فراغ النفس عند الكثيرين من أهل اليسار سبباً فى الإكثار من القول فى الغزل شعراً ونثراً ، وقد ذهب الخيال فى ذلك كل مذهب ، وجال فيها كل مجال . فإذا جاء عالم وكتب فى العشق محللا . يرد الظواهر إلى أسبابها فقد جاوب روح العصر أكثر ممن تحرج وتأثم . وقد كتب هذا ببحث العالم ودقته . وطريقته فى الاستقراء العلمى . فجاوب بذلك عصره وأثر فيه وتأثر به . ولقد كان عصره عصراً خصباً من شأنه أن يمد العالم بأرسال من الفكر . ومنازع مختلفة من النظر . ومسالك مختلفة من المناهج العقلية . والعالم يتغذى فكره من كل ما يمد به من غذاء ، حتى إذا تمثل فى نفسه خرج على الناس بنوع جديد من العلم يتصل بذاتيته ، ويستمد عناصره من قوة شخصه .

١٣ — لقد كانت الأندلس أقرب بلاد الإسلام إلى البلاد النصرانية . بل إن المسلمين توغلوا فى أحشاء بلاد الفرنجة . وكانت لهم إتاوات مفروضة على بعض تلك البلاد . وبعض بلاد النصارى كانت تصاقب أو تدخل فى أجزاء الدولة الأندلسية . ورضوا أولا أن يدفعوا الجزية عن يد وهم صاغرون

ثم كانوا بعد ذلك الشوكة التى أقضت مضجع المسلمين ومن عندهم انسابت الجحافل النصرانية فى قلب الدولة الإسلامية فى الأندلس .

وإن ذلك الاختلاط ، كان يوجب بلاشك اختلاطاً فكرياً مع الاختلاط المادى فتلاقت الأفكار فى احتكاك علمى ، كما تلاقت الأجسام فى اجتماع مادى ، وكانت مدارس قرطبة فى عصر ابن حزم ومن بعده تعج باليهود والنصارى يتلقون علوم العقل من منطق وفلسفة ويبثون فى أفكار المسلمين ما يثير حيرتهم . فيأخذون علماً صافياً ويلقون أفكاراً مرنقة بشك .

وإن ابن حزم بلا شك جاوب هذه المنازع الفكرية المختلفة بتصديه لدحضها وكشف زيفها . ورد الحق إلى نصابه . وكتبه واضحة فى هذا ممتلئة به . ولعل ما كانت تثيره تلك الأقوال من شك مقصود سبباً فى شدة قوله ، وحدته فى الخصام .

١٤ — ولم يكن عصر ابن حزم فيه ذلك الالتقاء الفكرى بين الفرنجة والإسلام ، بل كان فيه التقاء من نوع آخر . فيه الالتقاء بين الفكر الإسلامى فى الشرق وآداب المسلمين وفنونهم فى بغداد وما حولها . وبين الفكر الإسلامى فى الغرب وآداب المسلمين وفنونهم فى الأندلس .

إنه قد اتحد الفكر الإسلامى فى جملة مقاصده وغاياته فى كل بلاد الإسلام ؛ لأن القرآن كان هو المسيطر ، وهو الجامع للوحدة . وسنة رسوله كانت فى كل مكان هى السنة الجامعة الموحدة . ولكن الإقليمية كان لها شأن فى شعب التفكير ، فقد كان للأندلس مذهب فقهى ليس هو المذهب السائد فى العراق . فقد كان مذهب مالك هو السائد فى الأندلس ، وكان مذهب أبى حنيفة والشافعى هما السائدان فى سائر بقاع الإسلام ما عدا المغرب . والأدب والفن مشتق من الإقليم فى لونه وشكله . وفى عصر ابن حزم قد التقى الفكران الشرقى والغربى فى الأندلس فكانت وفود العلماء من الشرق تجىء إلى الغرب . وكان بعض علماء الشرق حريصاً على أن ينشر علمه وأدبه فى الشرق والغرب معاً ، فصاحب الأغانى كان حريصاً على ألا ينشر كتابه الأغانى فى العراق وما حوله قبل أن ينشر فى الأندلس . بل إنه نشر فيها قبل أن ينشر فى العراق

كان لذلك الالتقاء الفكرى أثره فى تفكير ابن حزم . ولعله كان أوضح فيه تأثيراً من غيره ، فهو يختار مذهب الشافعى . ولم يكن منتشراً فى الأندلس ، ثم يختار مذهب أهل الظاهر . وهو وافد إلى الأندلس ، ولم يكن له أى سلطان فيها .

١٥ — لقد كان عصر ابن حزم عصر العلم حقاً فى الأندلس . فقد انصرف إليه أمراء بنى أمية مجاراة لأولاد عمومتهم العباسيين فى الشرق ، فزخرت مجالسهم بالعلماء . وامتلأت مكتباتهم بالكتب ، ولقد روى ابن حزم تلك الكتب . وروى كثرتها . فقد جاء فى نفح الطيب ما نصه :

« قال أبو محمد بن حزم أخبرنى تليد الحصى [وكان على خزانة العلم والكتب بدار بنى مروان أن عدد الفهارس التى فيها تسمية الكتب أربع وأربعون فهرسة . وفى كل فهرسة عشرون ورقة ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين لا غير » .

وإن كثرة الكتب تجعل للباحث عدة أساتذة لم يخاطبهم ولم يخاطبوه ، ولكنهم سجلوا علومهم فخاطبوا الأجيال جميعاً ، وتلقى عليهم بهذا الاعتبار ، وبذلك يصعب على الباحث أن يعرف من تأثر بهم العالم الذى يدرسه إلا إذا أخبرنا هو عن أشد العلماء تأثيراً فى نفسه ، أو أشد الكتب إيعازاً فى فكره ، وبعثاً له ، فإن أساتذته يتعددون والمجهولون منهم أكثر من المعروفين ، والمذكورون أكثر من المغمورين ، إلا ما تثبته المشابهة ، والمشاركة فى الفكرة ، ويثبت معه الاتفاق الفكرى بين المتشابهين .

وإذا كانت الكتب كثيرة تلك الكثرة فى عصر ابن حزم ، والتلقى كبيراً على ذلك النحو ، فإنه يكون على الباحث فى أثناء الدراسة أن يتعرف الأفكار التى كانت تسود ، والعلوم التى كانت مدونة ، والمبسوطات المختلفة فى العلوم ، والكتب الجامعية التى يظن أن ذلك العالم الجليل تخرج عليها ، كما تخرج على الشيوخ الذين خاطبهم ودرس عليهم .

١٦ — وإن عصر ابن حزم كان عصر الاضطراب السياسى ، فهو عصر انتهاء دولة وابتداء أخرى ، والناس بينهما فى مضطرب من الأفكار والمنازع

وقد اختلفت الولايات والأولياء، وأمر الرعايا كان بين الأمراء المتنازعين، لقد عاصر ابن حزم آخر الأمويين فى الأندلس ، فرأى دولة بنى أمية ينحدر سلطانها ، ويهوى الأمر فيها إلى أحد أوليائها أبى المنصور العامرى، ثم رأى الأمر يعود إليهم ثم يخرج ، وهذا كله فى عصر واحد .

وفى الحق أن الشعب الأندلسى كان منصرفاً عن ذلك الاختلاف ، فلم يكن معنياً بالسياسة والسياسيين ، كالشأن فى المشرق، فقد كان الشعب فيه يشترك فى الاضطرابات السياسية ، أو يكتوى بنارها ، أما الشعب الأندلسى فقد ابتعد عنها ، ولم يشترك فيها ، ولم يكتو بنارها ، إلا بعد أن أصبح بأس الأمراء بينهم شديداً ، وانتهزها أولا أعداء الأمويين من البربر ، ثم انتهزها العدو الذى كان يتربص بالمسلمين الدوائر ، فأكلها كلها قطعة قطعة ، وسبحان من يرث الأرض ومن عليها .

وإن ابن حزم من أسرة عملت بالسياسة ، وكان له ولأبيه فيها شأن أى شأن فقد كان أبوه وزيراً ، ثم صار هو من بعده وزيراً ، وذاق حلو الولاية ومرها ، أولا ، ثم لم يذق من بعد ذلك فيها إلا مراً ، ولذلك تركها إلى العلم فأمد العالم بتلك الأرسال من الفكر ، وذكر اسمه فى الخالدين ، لا بسلطان الرياسة والسياسة ، بل بسلطان العلم ، وإن ما يتصل بالروح يبقى ، وما يتصل بالمادة يفنى ، وإن لذلك موضعه من درسنا بعناية الله تعالى .

١٧ — وإذا كان للبيئة الطبيعية أثر فى تكوين الفكر أو اتجاهه فإن ابن حزم عاش فى الأندلس بجبالها الرائعة ذات المنظر البهيج التى زينها رب العالمين للناظرين ، ورياضها الفيحاء ، وخصبها الطيب ، ومروجها الخضراء فقد كانت حقاً فردوساً ، وكانت ريحانة الإسلام ، كل شىء فيها جميل ، أنهار جارية وعيون ثرة تفيض بالماء فى الجبال والوديان .

وإن لذلك أثره فى نفس الكاتب يمده بالصفاء ، ورقة الحس ، وإرهاف الذوق ، وقد كان ذلك واضحاً فى ابن حزم، فقد كان الكاتب الأديب الذى سحر بالجمال فى كل شىء فى الفطرة والكون والإنسان ، وبدا ذلك فى أسلوبه الرقيق ، وجمال تعبيره ، وحسن تصويره .

ولكننا مع الأسف نراه الفقيه العنيف فى تعبيره الشديد فى خصومته حتى ليرمى بأنه عرف العلم ولم يعرف سياسة العلم ، كما ذكرنا آنفاً . ذلك لأن حياة ذلك العالم الجليل فى ذلك الفردوس لم تكن هادئة ، بل إن ذلك الوزير الذى ساس وحكم تعرض لأشد أنواع الأذى ، فنفى وسجن ، فهو قد تقلب فى أعطاف النعيم فى صدر حياته ، ثم تقلب بعد ذلك فى جحيم من الاضطهاد فى الشطر الأخير من حياته ولم يكن فى المال قلا ، وإن كان قد فقد منه الكثير فى إبان اضطهاده ، ولكن الباقى لم يكن قليلا ، بحيث يجعله فى المال قلا .

ولقد كان أشد مناوأة له ، وتحريضاً عليه العلماء كما ذكرنا ، ولقد كانوا ينكرون عليه ظاهريته ، وينكرون عليه خروجه عليهم ، فلما تصدى للرد عليهم نالهم بمثل ما يحس به نحوهم ، وإن كانت ألفاظه حادة جافية ، فأفعالهم نحوه كانت أجفى وأحد .

ومن أجل ذلك وجدنا ذلك الأديب المرهف الذوق والوجدان عنيفاً فى تعبيره عن مخالفيه وقد سبقوه هم بالشدة ومناصبة العداوة ، ولذلك كله موضعه من البيان .

١٨ — هذه صور ليست كاملة التصوير عرضناها عرضاً سريعاً ، ليرى القارىء الكريم منهاجنا وما سنسلكه ، وما سنتبعه فى دراستنا لذلك الإمام الفقيه ، والباحث المستقصى والمجادل القوى ، والكاتب الأريب .

وإن ذلك المنهاج مع صعوبة تحقيقه على الوجه الأكمل ، أو القريب من الكمال يوجب علينا أن نضيف أبواباً فى الدراسة لم تكن فى كتب الأئمة الذين سبقنا إليهم بالكتابة ، فإنه لا يسوغ لنا أن نكتب فيه من غير أن نتصدى لأسلوبه فى نثره الفنى ، وإن ذلك إن لم يكن من عمل الفقهاء فإنه لا يصح أن يفوت من يترجم له ، ويتكلم فى حياته ونواحى نشاطه المختلفة ، ولا شك أن ذلك يكون بإيجاز لا إطناب فيه ، أو بالحرى سيكون بإلمامة من غير استفاضة ، حتى لا تخرج عن الغرض المقصود ، والغاية المنشودة . وهى دراسة ابن حزم العالم الفقيه ، والعالم الإسلامى . نسأل الله سبحانه وتعالى أن يسهل لنا الصعب ، ويهيىء لنا من أمرنا رشدا .

القسم الأول

حياته وعصره

إبن حزم

مولده (٣٨٤ — ٤٥٦ هـ)

---

١٩ — اسمه على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن سفيان بن يزيد ، وكنيته أبو محمد ، وهى التى كان يعبر بها فى كتبه ، وشهرته ابن حزم .

مولده

لا يكاد الباحث الدارس يجد عالماً عظيماً قد عرف وقت ميلاده بطريق التعيين ، ولكن يعرف وقت وفاته بالتعيين ، لأنه ولد مغموراً ومات مشهوراً ، فكان وقت الولادة غير معلوم على وجه التحقيق ، ووقت الوفاة كان معلوماً ، وإن ابن حزم على غير ذلك فقد عرف وقت ولادته ، وعين لا بالسنة فقط ، بل بالشهر واليوم ، وجزء اليوم الذى ولد فيه ، وذلك لأنه كتب تاريخ ميلاده لأحد معاصريه فى رسالة أرسلها إليه ، فقد كتب إلى القاضى صاعد (١) أنه ولد فى آخر يوم من أيام رمضان سنة ٣٨٤ ، وكانت ولادته فى تلك الليلة بعد الفجر وقبل طلوع الشمس .

وإن ذلك التعيين يدل على عناية أسرته بتحرير تاريخ ولادة آحادها ، وإلا ما تسنى لابن حزم أن يعرف ميلاده بذلك التعيين الدقيق ، ويدل على تحضر الأندلس ، وعناية أهلها بأخبار مواليدها ، وعلى رفعة شأن تلك الأسرة حتى كانت تعنى هذه العناية .

٢٠ — وقد أجمع كتاب سيرة ابن حزم على ذلك التاريخ لم يختلفوا فيه ، ولكن جاء فى معجم الأدباء لياقوت عن صاعد الذى ذكر تاريخ هذا

---

(١) هو القاضى صاعد بن أحمد الجيانى الأندلسى المتوفى سنة ٤٦٢ ، وله كتاب اسمه « طبقات الأمم » .

الميلاد ما نصه : « وكتب إلى بخط يده أنه ولد بعد صلاة الصبح من آخر يوم من شهر رمضان وهو ابن ثنتين وسبعين سنة إلا شهراً (١)» ، ونظرة يسيرة إلى ذلك النص تثبت أن ثمة خطأ فى النسخ ، لأنه إذا كان الثابت أنه توفى فى آخر شعبان سنة ٤٥٦هـ كما هومذكور فى معجم الأدباء ، فإنه لكى يعيش ثنتين وسبعين سنة إلا شهراً يجب أن تكون ولادته فى آخر رمضان سنة ٣٨٤ لا سنة ٣٨٣ ، إذ على مقتضى أن ولادته سنة ٣٨٣ ، ووفاته سنة ٤٥٦ يجب أن تكون سنه عند الوفاة ثلاثاً وسبعين ولا تكون ثنتين وسبعين ، وعلى ذلك يكون التحريف فى النسخ ثابتاً بدليل من ذات نص ياقوت ، وفوق ذلك فياقوت قد أسند التاريخ إلى صاعد الذى أسند إليه الجميع ، وحكوا عنه أن ابن حزم كتب إليه بأن ولادته سنة ٣٨٤ لا سنة ٣٨٣ . وقد كان مولده بقرطبة بالجانب الشرقى .

جنسيته

٢١ — علا ابن حزم بعلمه ، ولم يعل بنسبه ، ولقد كان من أسرة لها شأن فى الوزارة فى حكم الأندلس ، وكان هو وزيراً لبعض الأمراء ، ولكنه رأى الشرف والسلامة والعزة فى أن ينصرف إلى العلم ، فعلا بالعلم ، ودوى فى التاريخ اسمه إماماً فى الفقه ، ومؤرخاً ، وكاتباً وشاعراً .

وقد ذكر أنه ينتمى لأسرة فارسية ، وذلك أن جده يزيد كان فارسياً وكان مولى ليزيد بن أبى سفيان أخى معاوية الذى ولاه أبو بكر إمرة الجيش الأول الذى ذهب لفتح الشام .

وعلى ذلك فهو قرشى بالولاء ، فارسى بالجنس ، وإنه لذلك الولاء كان يتعصب لبنى أمية ، يعادى من عاداهم ويوالى من والاهم ، وإن ذلك من الوفاء الذى كان فى معدن ابن حزم وكان متغلغلا فى صميم نفسه ، حتى إنه أخص سجاياه وأشرف ما عرف به .

وقد رحل جده الأعلى مع البيت الأموى إلى الأندلس ، لما رحلوا

(١) معجم الأدباء جـ ٢٢ ص١٣٧ طبع الرفاعى .

إليها وأنشأوا ملكهم بها ، وقد نزلت أسرته فى قرية منت ليشم من إقليم الزاوية من عمل أونبة التى هى من كورة لبلة من غرب الأندلس(١) وأول من وفد إلى الأندلس جده الأعلى خاف ، وقد كان لهم شأن من يوم أن نزلوا ، حتى لقد قال الفتح بن خاقان « بنو حزم فتية علم وأدب وثنية مجد وحسب ، فلهم رفعة العلم ورفعة الجاه والمجد » .

٢٢ — هذا مايقرره الأكثرون من المؤرخين ، ولكن يخالفهم أبو مروان بن حيان فيروى عنه ياقوت فى معجمه ما نصه : كان من غرائبه انتماؤه لفارس واتباع أهل بيته له فى ذلك بعد حقبة من الدهر ، تولى فيها أبوه الوزير المعقل فى زمانه الراجح فى ميزانه أحمد بن سعيد بن حزم لبنى أمية أولياء نعمته . لا عن صحة ولاية لهم عليه ، فقد عهده الناس خامل الأبوة مولد الأرومة من عجم لبلة ، جده الأدنى حديث عهد بالإسلام ولم يتقدم لسلفه نباهة ، فأبوه أحمد على الحقيقة هو الذى بنى بيت نفسه فى آخر الدهر برأس رابية ، وعمده بالخلال الفاضلة من الرجاحة والمعرفة والدهاء والرجولة والرأى ، فاغتدى جرثومة ساف لمن نماهم ، أغنتهم عن الرسوخ فى أول السابقة ، فما من شرف مسوق إلا عن خارجية ، ولم يكن إلا كلا ولا ، حتى تخطى على هذا رابية لبلة ، فارتقى قاعة اصطخر من أرض فارس فالله أعلم كيف ترقاها . إذ لم يكن يؤتى من خطل ولا جهالة ، بل وصله بها واسع علم ووشيجة رحم معقوفة ، بليها بمستأخر الصلة رحمه الله (٢) .

٢٣ — وترى من هذا النص أن ابن حيان معاصره يشك فى صحة نسبته لفارس ، وفى أصل ولائه لبنى أمية ، ويزكى ذلك بأنه لم يكن قبل ذلك الادعاء معروفاً إلا بأنه من عجم لبلة ، وأن جده الأدنى قد انتقل من النصرانية إلى الإسلام.وعجب كيف ينتقل من رابية لبلة بالأندلس إلى قاعة اصطخر بفارس ، ثم يذكر أنه لم يكن لهم مجد ولا ذكر قبل أبيه ، وأن أباه هو الذى

---

(١) معجم الأدباء ص ٢٣٧ الجزء المذكور .

(٢) معجم الأدباء جـ ١٢ ص ٢٥٠ والذخيرة لابن بسام ص ١٤٣ ـ المجلد الأول من القسم الأول .

كون ذلك المجد لمن جاء بعده ، ذلك كلامه وهذا شكه ، ولنلق عليه نظرة صغيرة .

إن كلامه فيه تضارب مع كلام الفتح بن خاقان ، لأن الفتح بن خاقان يقول « إن بنى حزم فتية أدب وثنية مجد وحسب » فلهم مجد وحسب ولا يمكن أن يكون ذلك إلا إذا كانت لهم عراقة وشهرة . وفوق ذلك فإن النسب الفارسى أثبته له المقرى ، والذهبى وغيرهما فى تاريخه ويكاد يكون موضوع إجماع ولقد قال الذهبى فى تاريخه نقلا عن صاعد معاصر ابن حزم « والعلامة أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح الأموى مولاهم ، الفارسى الأصل الأندلسى القرطبى »(١) .

ولا شك أن نسبته إلى الفرس هى المشهورة ، وقد نقل الأكثرون عن القاضى صاعد الجيانى ، وهو معاصر ابن حزم ذكر ذلك عن نفسه ، ولم يكذبه أحد من معاصريه إلا ما شكك به ابن حيان ، ولعله من تشنيع الفقهاء الذين ناضلهم ابن حزم وكان عنيفاً فى نضاله معهم ، ومجادلته إياهم ، ولذلك لا نستطيع أن نكذب دعواه ، لمجرد ما يثيره خصومه من قول قد تكون العداوة هى الدافعة إليه .

٢٤ — ويهمنا فى هذه القضية ابتداء إسلام أسرته ، أكانوا على النصرانية حتى أسلم جده الأدنى سعيد كما تشير عبارة ابن حيان ، أم أن أسرته عريقة فى الإسلام وقد انتقلوا مسلمين من المشرق مع الأمويين ؟ إن ذلك بلا ريب مبنى على قضية أصله ، فإنه إذا كان أصله فارسياً وولاء جده ليزيد ابن أبى سفيان ، فإن إسلامه يكون قديماً ، إذ يكون جده الذى عقد الولاء كان مسلماً ، كما هو الشأن فى عقد الولاء ، وذلك ولاء الموالاة ، يتفق فيه اثنان أحدهما عربى مسلم والآخر أعجمى مسلم على أن يعقل العربى عنه إذا جنى ويرثه إذا مات ، ويكون منهم بمقتضى هذا الولاء . وعلى ذلك يكون المسلم الأول فى أسرته هو جده الأعلى يزيد ، وعلى ذلك يكون إسلام هذه الأسرة يرجع إلى عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه .

(١) المقرى جـ ٦ طبع الرفاعى ص ٢٠٣ .

وإن ذلك هو الذى نختاره بمقتضى هذه الروايات المتواترة ، أما ما أثاره ابن حيان فلا إثبات له ، فلا يلتفت إليه ، ولا سبيل لتكذيب ابن حزم فيما ذكره هو عن أسرته ، ولا قول لأحد فيها ، ولا يشتهر ابن حزم فى قومه بالكذب ، وقد كان يصلك خصومه صك الجندل ، فرموه بطول اللسان وحدة القول ، ولم يرموه بالكذب ، ولقد كان أخص صفاته الوفاء ، والوفاء والكذب نقيضان لا يجتمعان. وما كان مثل ابن حزم فى حاجة إلى ادعاء نسب يزدهى به ، وقد ازدهى بحليتين هما العلم والجاه بين الناس ، فلا مطمع له فى هذا الباب .

نشأته

٢٥ — نشأ ابن حزم فى بيت عز ومال وجاه عريض ، وكان يعتز ببيته ، ويعتز بأنه طلب العلم لا يبغى منه مالا ولا جاهاً ، بل يبغى به النور ، ويروى فى هذا أنه تناظر مع الباجى شارح الموطأ ، فقال الباجى « أنا أعظم منك همة فى طلب العلم ، لأنك طلبته وأنت معان عليه ، فتسهر بمشكاة الذهب ، وطلبته وأنا أسهر بقنديل بائت السوق ، فقال له ابن حزم : هذا الكلام عليك لا لك ، لأنك إنما طلبت العلم وأنت فى هذه الحال رجاء تبديلها بمثل حالى ، وأنا طلبته فى حال ما تعلمه وما ذكرته ، فلم أرج به إلا علو القدر العلمى فى الدنيا والآخرة »(١) .

نشأ ابن حزم ربيب النعمة فاستحفظ القرآن ، ويقول إنه حفظه فى بيته حفظه إياه النساء من الجوارى والقريبات ، وإنه ليذكر ذلك فى كتابه « طوق الحمامة » فيقول :

« لقد شاهدت النساء ، وعلمت أن من أسرارهن مالا يكاد يعلمه غيرى لأنى ربيت فى حجورهن ، ونشأت بين أيديهن ولم أعرف غيرهن ، ولا جالست الرجال إلا وأنا فى حد الشباب ، وحين تفيل(٢) وجهى ، وهن علمننى القرآن ، وروينى كثيراً من الأشعار ، ودربننى فى الخط ، ولم يكن

---

(١) نفح الطيب للمقرى ج ٦ ص ٢٠٢ طبع فريد الرفاعى .
(٢) تفيل معناها زاد أى كبر وجهه وتم نموه .

كدى وإعمال ذهنى منذ أول فهمى ، وأنا فى سن الطفولة جداً ، إلا تعرف أسبابهن ، والبحث عن أخبارهن ، وتحصيل ذلك ، وأنا لا أنسى شيئاً مما أراه منهن ، وأصل ذلك غيرة شديدة طبعت عليها ، وسوء ظن فى جهتهن فطرت به ، فأشرفت من أسبابهن على غير قليل ».(١) .

٢٦ — سقنا هذا الكلام الذى سجله ابن حزم فى تلك الرسالة الخريدة الفريدة فى بابها ، لأنه يبين لنا نشأته الأولى ، وأنه تربى فى أحضان النساء تربيته الأولى ، فأرهفن حسه ، وأنه فى نشأته الأولى تعلم الكتابة ، وتدرب على الخط ، ليكون خطه جيداً . وأنه حفظ أشعاراً كثيرة ، وأن النساء هن اللائى تولين تلقينه ذلك كله ، وقد قال إنهن علمنه القرآن ، ولم يقل إنهن حفظنه ، لأنه يظهر أنهن كن يحفظنه ، ويشرحن له بعض ما اشتمل عليه من قصص وأخبار . وشىء آخر تنبىء عنه هذه الكلمة ، وهو أنه مفطور على سوء الظن ، هذا يفسر لنا ابن حزم فى قابل حياته ، ولعله السبب فى النفرة التى كانت مستحكمة بينه وبين كثير من علماء عصره ، وأنه كان يسارع إلى اتهام نيات من يخالفه ، ويصكه بالقول العنيف صاك الجندل بل إن ذلك الظن السيىء بالناس هو الذى جذبه من السياسة ولأوائها إلى العلم وهدأته ، فإنه نفر من خلطة الناس إلى الأنس بالكتب . ووجد فى الكتاب الأنيس الذى لا يرتاب فيه ، والصديق الذى لا يشك فى صدق مودته .

٢٧ — تعلم ابن حزم تعلمه الأول بين النساء . ولكن أباه الذى كان قائماً على تربيته معنياً به العناية كلها كان لا ينى عن مراقبته وملاحظة ميوله واتجاهاته ، ولقد حكى هو تلك المراقبة وأنها كانت سبب عفته مع ملازمته للنساء والعيش الرافغ وحياة النعيم ، قال :

« كان السبب فيما ذكرته أنى كنت وقت تأجج نار الصبا وشرة الحداثة وتمكن غرارة الفتوة مقصوراً محظراً على بين رقباء ورقائب ، فلما ملكت نفسى وعقلت صحبت أبا الحسين بن على الفارسى فى مجلس أبى القاسم

---

(١) طوق الحمامة ص ٥٠ طبع القاهرة .

عبد الرحمن بن زيد الأزدي شيخنا وأستاذي رضي الله عنه ، وكان أبو الحسين المذكور عاقلا عاملا عالماً ممن تقدم في الصلاح والنسك الصحيح في الزهد في الدنيا ، والاجتهاد للآخرة ، وأحسبه كان حصوراً ، لأنه لم تكن له امرأة قط ، وما رأيت مثله جملة ، علماً وعملا ، وديناً وورعاً ، فنفعني الله به كثيراً ، وعلمت موضع الإساءة وقبح المعاصي ، ومات أبو علي رحمه الله في طريق الحج »(١) .

٢٨ — هنا يكشف لنا ابن حزم عن سر عفته واستقامته في تلك الحياة الناعمة فيذكر أنها كانت مملوءة بالرقباء والرقائب ، أي النساء اللاتي كن يراقبنه ، وما أشد رقابة النساء ، عندما يكون المرء متعرضاً للفتنة بالنساء ، فإنهن يرقبنه في كل شيء ، حتى في خلجات الأعين ، وفي لمحات الوجه .

وتلك الرقابة المحكمة المفروضة عليه كانت ممن يملكها وهو أبوه الذي يحوطه بتلك الحياطة الكريمة . فقد كان حريصاً كل الحرص على تربيته وتنشئته تنشئة قوية في تلك الحلية من النعيم .

وإن هذه الرقابة لم تكن وحدها . بل كانت هناك قيادة نفسية مع تلك الرقابة الحسية ، فإنه ما إن شب عن الطوق ، حتى وجهه أبوه إلى صحبة رجل مستقيم النفس والخلق أخذ يشغل فراغه بمجالس العلماء ، اختص من بين المشايخ بعزوف عن النساء ، حتى عن الحلال بالنسبة إليهن ، لم يكن خلب كبده امرأة مهما تكن العلاقة حلالا لا حرمة فيها ذلكم الشيخ هو أبو الحسين الفارسي . أعجب الغلام ابن حزم بذلك الشيخ الحصور ، كما سماه ، فكان ذلك الإعجاب سبباً في أن غلق باب الانهواء في الأهواء والشهوات في قلبه ، ذلك بأن القدوة الصالحة تقود النفس وتؤثر فيها أكثر مما تؤثر العظات القولية والتوجيهات الكلامية .

٢٩ — تثقف ابن حزم في فلك الحياة الهنيئة بما يتثقف به الناشيء في وسط بيوت الأمراء والوزراء ، فحفظ القرآن وتعلمه ، وحفظ قدراً من

---

(١) طوق الحمامة ص ١٢٦ طبع القاهرة .

الشعر ينطق لسانه ، واتجه إلى أفاضل الشيوخ يغترف من مناهلهم العذبة ، ويقتدى بأخلاقهم الفاضلة .

ومن الحق أن نقول إن ذلك العيش الرافغ الهنى ، وتلك السعادة الهادئة الناعمة ، لم يستمرا لهذا الغلام الناشىء ، ولا لأسرته ، فقد كان أبوه وزيراً ، وقديماً قال الحكماء « من أكل من مال السلطان فقد سعى بقدمه على دمه » وكانت وزارة أبيه فى آخر عهد الأمويين الأول بالأندلس ، أى وقت انحلال الأمر من أيديهم وخروجه من سلطانهم إلى سلطان أبى منصور العامرى وأسرته. وإذا كان الأمر كذلك لا يكون قرار واطمئنان للوزراء ومن على شاكلتهم فالنكبة تلحق بهم لا محالة عند تغير من كانوا له وزراء ، أو عاملين ، وكذلك كان . وابن حزم يقص علينا فى حياته الناعمة هذه كيف كان تبدل النعيم بؤساً ، وكيف كان يذوق منه كأسه المرة فى وسط ذلك العيش الحلو ، فهو يقول مشيراً إلى ما نزل بهم وهو فى الخامسة عشرة من عمره : « شغلنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيد بالنكبات ، وباعتداء أرباب دولته ، وامتحنا بالاعتقال والتغريب والإغرام الفادح والاستتار ، وأرزمت الفتنة وألقت باعها وعمت الناس وخصتنا ، إلى أن توفى أبى الوزير رحمه الله ، ونحن فى هذه الأحوال بعد العصر يوم السبت لليلتين بقيتا من ذى القعدة عام اثنين وأربعمائة »(١) .

كانت هذه المحنة الأولى التى رآها ، وذاق مرارتها فى وسط تلك العيشة الحلوة ، ولم تكن محنة قصد هو وأسرته فيها بالقصد فقط بل كانت الفتن والاضطرابات التى اعترت الدولة الأندلسية فى آخر حكم بنى عامر الذين استبدوا بالأمر دون الخليفة الأموى الضعيف هشام المؤيد . فقد اضطربت قرطبة وصارت مستراداً للجيوش ينهبون فيها ويشردون أهلها من وقت الفتن التى ابتدأت سنة ٣٩٨ إلى ما شاء الله وأراد ، وقد اختص الجانب الغربى منها بالنهب ، حتى اضطرت أسرة ابن حزم إلى أن تهجر قصورها من شرق الأندلس إلى غربها . وفى ذلك يقول ابن حزم :

---

(١) طوق الحمامة ص ١١٠ طبع القاهرة .

« انتقل أبي رحمه الله من دورنا المحدثة بالجانب الشرقي من قرطبة في ربض الزهراء إلى دورنا القديمة في الجانب الغربي من قرطبة ببلاط مغيث في اليوم الثالث . . . وذلك في جمادى الآخرة سنة ٣٩٩ »(١) .

وقد استمرت الإحن والفتن ، حتى اضطروا إلى الخروج من قرطبة إلى المرية ويقول في ذلك : «ألقت الفتن جرانها ، وأرخت عزاليها ووقع انتهاب جند البربر منازلنا في الجانب الغربي بقرطبة . . . ونقلت بي الأمور إلى الخروج عن قرطبة وسكنى مدينة المرية »(٢) وكان ذلك سنة ٤٠٤ — كما قال : « وضرب الدهر ضرباته ، وأجلينا عن منازلنا ، وتغلب علينا جند البربر فخرجت عن قرطبة أول المحرم عام أربع وأربعمائة »(٣) .

٣٠ — اعترضت تلك المحنة ابن حزم في حياته الأولى فزنقت العيش ذلك الفاكه ، ولعله كان الدرس الذي كان لا بد منه لكي تكتمل قوة نفسه ، فإن النعيم المطلق قد يحدث طراوة في النفس لا يكون معها جد ، فلا تتمرس بالحياة ، ولا تذوق لذة العمل والجهد فيها ، ولذة الوفاق ، وعنف الخصام ، ويعرف حلو الحياة ومرها ، وكذلك كانت حياة ابن حزم كلها ، اختلطت فيها الشدة بالنعمة ، وطيب العيش بجهد الحياة ، فكان مزاجاً من الرقة والعنف ، والعواطف الناعمة ، والجدل الصارم .

طلبه للفقه والعلم

٣١ — تعلم ابن حزم في حياته الأولى ما يتعلمه أبناء الأكابر من كبار الدولة من حفظ الأشعار ، وحفظ القرآن ، والخط والكتابة ، وكان ذلك على أيدي النساء كما ذكرنا .

ولم يكتف أبوه بذلك بل جعل له رجلا تقياً وقوراً حصوراً يلازمه ، ويجلسه في مجلس الشيوخ يستمع إليهم ، ويتلقى عليهم ما تدركه سنه . ذلك

---

(١) الكتاب المذكور .

(٢) طوق الحمامة ص ١١٨ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١١٢ .

الرجل هو أبو الحسين بن على الفارسى كما ذكرنا. وقد تلقى مع ذلك فى هذا الوقت العلم على أحمد بن الجسور . وروى عنه الحديث ، فقد جاء فى كتاب طوق الحمامة ما نصه : وحدثنا أحمد بن الجسور، عن أحمد بن مطرف عن عبيد الله بن يحيى عن أبيه عن مالك عن حبيب بن عبد الرحمن الأنصارى عن حفص بن عاصم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « سبعة يظلهم الله فى ظله يوم لاظل إلا ظله ، إمام عادل ، وشاب نشأ فى عبادة الله عز وجل ، ورجل قلبه معلق بالمسجد ، إذا خرج منه يعود إليه ، ورجلان تحابا فى الله اجتمعا على ذلك وتفرقا عليه ، ورجل ذكر الله خالياً ففاضت عيناه ، ورجل دعته امرأة ذات حسب . فقال إنى أخاف الله ، ورجل تصدق صدقة فأخفى حتى لاتعلم شماله ما تنفق يمينه »(١) كما ذكر أنه روى عن الهمذانى سنة ٤٠١ ، فيقول حدثنا الهمذانى فى مسجد القمرى من قرطبة سنة ٤٠١(٢) فرواية هذا الحديث تبين لنا أن ابن حزم روى عن أحمد بن الجسور وأحمد ابن الجسور توفى سنة ٤٠١ وإذن فابن حزم تلقى الحديث وطلبه قبل أن يبلغ السابعة عشرة ، وإن سياق حياته كلها يدل على ذلك ، فقد كان يذهب مع مربيه أبى الحسين الفارسى ، ويحضر مجالس العلماء. وإذا كان الحديث والفقه أخوين متلازمين لا يمكن أن يطلب الحديث إلا مع الفقه ، أو على الأقل المعارف الأولى فى الفقه ، فلا بد إذن أن نقول أن ابن حزم قد ابتدأ يتلقى الفقه فى سنيه الأولى ، وليس من المعقول أن يكون أبوه الذى عنى بتربيته تلك العناية يهمله ويتركه من غير أن يعلم المعارف الأولى فى الفقه كالصلاة فرائضها ونوافلها ، هذا هو المعقول فى ذاته ، وهو الذى يتفق مع السياق التاريخى .

٣٢ — طلب ابن حزم علوم الدين فى صدر حياته ، وسار به أبوه فى طريق العلم ، ولكن ياقوت يقول فى معجم الأدباء راوياً عن أبى محمد بن العربى ما نصه :

« أخبرنى الشيخ الإمام أبو محمد على بن سعيد بن حزم أن سبب تعلمه

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٤٥ . (٢) الكتاب المذكور ص ١٣٥ .

الفقه أنه شهد جنازة لرجل كبير من إخوان أبيه فدخل المسجد قبل صلاة العصر ، والحلق فيه فجلس ولم يركع ، فقال له أستاذه يعني الذي رباه بإشارة أن قم فصل تحية المسجد ، فلم يفهم فقال بعض المجاورين له : أبلغت هذه السن ، ولا تعلم أن تحية المسجد واجبة ، وكان قد بلغ حينئذ ستة وعشرين عاماً ، قال : فقمت وركعت وفهمت إذاً إشارة الأستاذ إلى بذلك . قال : فلما انصرفنا من الصلاة على الجنازة إلى المسجد مشاركة للأحياء من قرابة الميت دخلت المسجد فبادرت بالركوع فقيل لى اجلس اجلس ليس هذا وقت صلاة ، فانصرفت عن الميت وقد خزيت ولحقني ما هانت على به نفسي ، وقلت للأستاذ : دلني على دار الشيخ الفقيه المشاور أبي عبد الله بن دحون فدلني فقصدته من ذلك المشهد ، وأعلمته بما جرى فيه وسألته الابتداء بقراءة العلم ، واسترشدته ، فدلني على كتاب الموطأ لمالك بن أنس رضى الله عنه ، فبدأت به عليه قراءته من اليوم التالي لذلك اليوم ، ثم تتابعت قراءتي عليه ، وعلى غيره نحو ثلاثة أعوام ، وبدأت المناظرة »(١) .

٣٣ — هذا الخبر لا يتفق من حيث حد السن المذكورة فيه مع السياق التاريخي الذي ذكرناه ، ومثله ما روى عن أبي محمد بن العربي أيضاً عن ابن حزم إذ قال : «إني بلغت هذه السن أي سن ست وعشرين سنة ، وأنا لا أدري كيف أجبر(٢) صلاة من الصلوات »(٣) .

وإن هذه السن لا تتفق مع السياق التاريخي ، ووجه عدم اتفاقهما أنه ثبت أن ابن حزم تلقى عن أحمد بن الجسور الحديث ، ومستحيل أن يعرف رواية الحديث ، ولا يعرف تحية المسجد ، وأيضاً فإنه قد ثبت أن أبا الحسين الفارسي كان يذهب به إلى مجلس كبار العلماء فمستحيل أن يكون مع تلك العناية يجهل تحية المسجد ، وإن طبيعة الحياة التي كان يحياها ابن حزم تكذب ذلك ، فلقد كان ابن حزم ابن وزير كبير ، من كبراء الدولة وقد بلغ سن الرجولة ، فلا يمكن أن يكون جاهلا تحية المسجد ، لأن ذلك يؤدي

(١) معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٤١ — ٢٤٢ .
(٢) أجبر الصلاة لعل المراد منه أسجد سجدة السهو التي تجبر الصلاة .
(٣) معجم الأدباء .

حتماً إلى أن نقول إنه لم يدخل المسجد قبل ذلك. أو لم يدخله إلا نادراً ؛ وذلك غير معقول بالنسبة لرجل ذى جاه بلغ السادسة والعشرين .

وإن الخبر فى ذاته يحمل دليل بطلان أن يكون ابن حزم فى هذه السن ؛ وذلك لأنه ذكر أن مربيه وأستاذه قد صحبه ، وأشار إليه بذلك . ومن كان فى السادسة والعشرين وبلغ مرتبة الوزارة لا يذكر الناس من يشير إليه على أنه مربيه .

وإن المعقول أو القريب من المعقول أن يكون ذلك وهو فى السادسة عشرة من عمره ؛ وأن يكون فى الكلام تصحيف من النساخ وقد كتبوا بدل العشر عشرين .

٣٤ — ولكن قد يقول قائل إن ذلك كلام مستقيم بالنسبة لهذا الخبر ، ولكن كيف يمكن التخلص من الخبر الآخر الذى يقول : « قال أبو محمد ابن العربى : على الإمام أقام فى الوزارة من وقت بلوغه إلى انتهاء سنه ستاً وعشرين سنة ، وقال إننى بلغت إلى هذه السن ، وأنا لا أدرى كيف أجبر صلاة من الصلوات » .

وإن راوى هذا الخبر كسابقه تلميذ لابن حزم فكيف يمكن أن يقال إنه لا يعرف كيف يسجد للسهو « وهو فى السادسة والعشرين من عمره » وإنى أقول إن السهو فى الصلاة ليس كثير الوقوع ، بل هو قليل الوقوع ولعله ينساه ، ولا يذكره ، واشتغاله بالسياسة وغيرها قد ينسيه إياه ؛ ولكن الخبر ونسبته إلى تلميذه مع ذلك فيه نظر ؛ لأنه يقرر أنه قد ترك السياسة وانصرف للعلم انصرافاً تاماً فى السادسة والعشرين من عمره . مع أنه من الثابت أنه وزر لعبد الرحمن الخامس المسمى المستظهر الذى بويع بالخلافة فى رمضان سنة ٤١٤ ، وكانت سن ابن حزم إذ ذاك نحو الثلاثين .

لذلك لا نستطيع أن نقبل مثل هذه الأخبار كابتداء لتعلم ابن حزم الفقه ، لأنها فى ذاتها موضع نظر ، لأنها تناقض سياق حياته ، ولأنها فيما يظهر قد دخلها التصحيف .

٣٥ — ولسنا نستطيع أن نقول أنه لم ينصرف إلى العلم إلا بعد أن تولى الوزارة . فإنه كان قبل أن يتولى الوزارة يعيش عيشة لا بد أنه ينصرف فيها إلى العلم، إذ لم يتول الوزارة أو أعمال السياسة قبل سنة ٤٠٨ .فهل كان يقضى هذه الحياة لاهياً لاعباً عابثاً ؛ إنه لم يعرف بذلك ، بل إنه الجد كله ، وإن كانت كتابته فى الحب تدل على نفس ألوف عطوف ، تميل نحو الحب والمحبين فى عفة ظاهرة ، واستقامة نفس ، حتى لقد كان اشتهاره بالجد مسوغاً لأن ينكر الناس فى العصور الأخيرة نسبة القول فى الحب والمحبين إليـــه .

طلب ابن حزم العلم قبل السياسة ، وانصرف إليه انصرافاً كاملا ، وإن كانت حياته إبان ذلك غير قارة ولا ثابتة فهو ينتقل من قرطبة للتخريب الذى أصابها إلى المرية ، ثم يقبض عليه ويسجن ، ثم ينتقل إلى بلنسية ، ثم إلى القيروان ، وهكذا يعيش فى ترحال غير مستقر ، لا يقضى وقته فى بلد إلا فى الدرس ، والاطلاع والبحث والتنقيب .

ومهما يكن من الأمر فإنه لم ينصرف انصرافاً كلياً إلى الفقه فى صدر حياته العلمية ، بل كان يدرس الحديث والأدب والأخبار ، وبعض العلوم العقلية ، والفلسفية ؛ ومع ذلك كان يناظر ويجادل ، ولقد قال الذهبى فى كتابه (تذكرة الحفاظ) عن بعض معاصريه : « بينما نحن ببلنسية ، ندرس المذهب (أى مذهب مالك) إذا بأبى محمد بن حزم يسمعنا ويتعجب ، ثم سأل الحاضرين عن شىء من الفقه أجيب عنه فاعترض فيه . فقال له بعض الحاضرين : هذا ليس من منتحلاتك ، فقام وقعد ، ودخل منزله ، فعكف ووكف منه وابل ، فما كف وما كان بعد أشهر حتى قصدنا ذلك الموضع فناظر أحسن مناظرة قال فيها : أنا أتبع الحق وأجتهد ولا أتقيد بمذهب » .

٣٦ — نستطيع بمقتضى هذا الخبر ، وسياق حياته أن نقول إن ابن حزم كان عاكفاً على العلم منذ نعومة أظفاره ، وأنه كان يدرس العلوم الإسلامية عامة ، وأخصها الحديث والأخبار ،وأنه كان لم ينصرف إلى الفقه

انصرافاً جعله إماماً فيه وصاحب رأى من غير تقليد لأحد ، غير الصحابة وكبار التابعين إلا بعد أن ذهب إلى بلنسية ، وأقام فيها ، ووجد طائفة من العلماء هنالك يذاكرهم العلم ويذاكرونه .

وإنه يحدثنا أنه ذهب إلى بلنسية وأقام فيها ، فقد قال « ركبنا البحر قاصدين بلنسية عند ظهور أمير المؤمنين المرتضى عبد الرحمن بن محمد ، وساكناه بها » .

وقد كان ذلك بعد نفيه سنة ٤٥٧ هـ بعدة أشهر ، فكأنه كان فى بلنسية فى آخر سنة ٤٠٧ أو أول سنة ٤٠٨ ، وقد ذهب إليها ليناصر عبد الرحمن ابن محمد ويدعو إليه ، فاشتغل بالعلم .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإنه من المؤكد أن دراسته للفقه منصرفاً إليه متجهاً إلى الإمامة فيه كانت حول سنة ٤٠٨ ، أى أنه من هذا الوقت انصرف إلى الفقه ، أو أعطاه أكبر عناية من غير أن ينقطع عن أبواب العلم الإسلامى الأخرى .

٣٧ — وقد تجه أول ما اتجه إلى الفقه المالكى ، فقد كان هو المذهب السائد فى الأندلس فوق أنه المذهب الرسمى للدولة ، ولقد روى أن ابن حزم قال : إن مذهبين انتشرا بقوة السلطان ، مذهب أبى حنيفة بالمشرق ، ومذهب مالك بالمغرب ، فكان من مقتضى المنطق أن يتجه ابن حزم إلى مذهب مالك ، بل كان المنطق أن يوجه إليه ، ولقد روينا من قبل أنه قرأ الموطأ على عبد الله بن دحون ، وقد تتابعت قراءته الفقه عليه وعلى غيره من العلماء ولكن يظهر أن ابن حزم القارىء الباحث قد اطلع على نقد محمد بن إدريس الشافعى لمذهب الإمام مالك وإن كان شيخه ، فقد روى عنه أنه قال مقالة أرسطو فى أفلاطون : أحب مالكاً ولكن محبتى للحق أكثر من محبتى لمالك ، لا بد أنه قرأ كتاب اختلاف مالك ، الذى جاء فيه أن مالكا جعل الفرع أصلا والأصل فرعاً . ولا بد أنه علم أن الشافعى تردد فى نقد مالك حتى علم أن بعض أهل الأندلس يستسقون بقلنسوة مالك ، فاستخار الله وكتب نقده ليبين للناس أن مالكا بشر من البشر .

لا بد أنه قرأ فيما قرأ ذلك ، حتى انتقل من المذهب المالكى إلى المذهب الشافعى فإن ذلك يرضى نزعته الفكرية . ورغبته الشديدة فى الانتقال الفكرى ، والتحرر من كل القيود إلا ما كان من صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم .

لابد لنا من أن نفرض أنه اطلع على مأثورات للشافعى ترضى نزعته الفكرية فإنه ليس بين أيدينا ما يبين لنا السبب الذى من أجله انتقل من المذهب المالكى إلى المذهب الشافعى ، وإذا لم يكن السبب معروفاً فلا بد أن نفرض فرضاً يكون قريباً من الواقع ليسد الخلة ، ونجد أن روح النقد والتحرر الفكرى الذى ظهر فى ابن حزم يتلاقى مع المأثور من كتابات الشافعى ، فإنك ترى فى مأثورات الشافعى مع كتاب اختلاف مالك اختلاف العراقيين ، والرد على سير الأوزاعى وجماع العلم ، وكلها كتب نقد وجدل ، وإن هذا يتفق كل الاتفاق مع روح ابن حزم ونزوعه الفكرى .

٣٨ — درس المذهب الشافعى ، ومن طريقه أطل على مذهب العراقيين ، ثم درس الفقه المأثور ، وغيره ، ولكن روحه التى لا ترضى بأن تبقى فى إطار مذهبى لا تعدوه لم ترض أن تبقى ساكنة تحت سلطان المذهب الشافعى ، ولعل الذى أعجبه فى المذهب الشافعى شدة تمسكه بالنصوص ، واعتباره الفقه نصاً أو حملا على النص . وشدة حملته على مالك عندما كان يفتى بالاستحسان والمصالح المرسلة ، وكتابته كتاباً خاصاً فى إبطال الاستحسان ، والاستحسان فى عرف الشافعى يشمل الاستحسان الاصطلاحى ، والمصالح المرسلة على ما بينا فى موضعه ، ولقد أخذ بعد ذلك يحلق فى النصوص .

ولكنه لم يلبث إلا قليلا فى المذهب الشافعى كما ذكرنا ، ثم رأى فيه ما رأى داوود الأصبهانى شيخ المذهب الظاهرى وتلميذ الشافعى ، يدعو إلى التمسك بالنصوص وحدها ، فلا طلب بالنهى أو الأمر إلا عن النص أو الأثر ، وإلا فالأمر على الأحكام الأصلية بالاستصحاب ، وقال كما قال داوود إن الأدلة التى ساقها الشافعى لإبطال الاستحسان هى التى تبطل القياس .

ولقد كان ذلك لأنه كان بين أساتذته الذين تلقى الفقه عليهم مسعود

ابن سليمان بن مفلت وهو عالم زاهد يميل إلى القول بالظاهر ، والاختيار من بين الأقوال المختلفة ، فراق له ذلك المنظر لأنه يطلق حرية فكره فلا يتقيد بالمذاهب المشهورة بل يتقيد فقط بالنصوص والآثار ، ولذا كان يقول أخيراً « أنا أتبع الحق وأجتهد ولا أتقيد بمذهب » .

٣٩ — كان ابن حزم يدرس كل ما يصل إليه من كتب ، وعلى كل من يلقاه من شيوخ . درس الحديث على أحمد بن الجسور ، وعلى أبي القاسم عبد الرحمن الأزدى . وعبد الله بن دحون الفقه . وعبد الله الأزدى المعروف بابن الفرضى وهذا كان قاضى بلنسية .

من هؤلاء الشيوخ وغيرهم تلقى ابن حزم ينابيع الإسلام الأولى فى الفقه والحديث وعلوم القرآن ومنهم من تلقى عليه علوم العربية .

وبعضهم تلقى عليه طائفة كبيرة من العلوم كالحديث والقرآن والنحو واللغة كعبد الرحمن الأزدى .

وبجوار هؤلاء العلماء الذين تلقى عليهم واختلط بهم وأخذ عنهم كان ثمة أساتذة آخرون لا نعرف أشخاصهم ، وقد تلقى هو على آثارهم ، وأولئك الذين زخرت بكتبهم مكاتب قرطبة والمرية وبلنسية والقيروان والشاطبة وغيرها من مدائن المغرب التى نزل بها ذلك الكاتب العبقرى والعالم الفذ ، الإمام الحجة ، ومن مجموع ما قرأ ، وتلقن واختبر وجرب تكونت شخصيته العقلية التى بهرت الأنظار واسترعت الأسماع ، ودوى اسمها فى التاريخ .

٤٠ — ولكن هل تولى ابن حزم بعد أن حصل على ذلك العلم الغزير التدريس وتخريج طائفة من التلاميذ كما حدث من غيره من العلماء الذين اتخذوا لهم حلقات للدرس فى مساجد قرطبة وغرناطة والمرية وبلنسية والقيروان ؛ الذين تخرج عليهم ، وورد مواردهم العذبة ؟

للإجابة عن هذا السؤال نقول : إن ابن حزم قد عنى بالدرس والاطلاع والقراءة فى صدر حياته حتى تكون له منهاج فقهى قائم بذاته لم يكن لغيره

من المعاصرين ، لكن لم يتجه إلى إعلان آرائه ودرسها إلا بعد أن اعتزل السياسة وانصرف بكليته إلى العلم ونشره وتصديه للدفاع عن الإسلام مجادلا لليهود والنصاري ، ومدافعاً عن آرائه مجادلا العلماء ، يأوي إليه الشباب من الشادين في طلب العلم المعجبين به ، وفي هذا العهد تكون له الأولياء والأعداء وكان له محبون ومريدون قل عددهم ، ومناوئون معادون كثر عددهم .

ولأجل أن نبين متى ابتدأ ينشر آراءه ويعلنها ويلاحي عنها ، ويناضل دونها يجب علينا أن نبين الأوقات التي كان يعمل فيها سياسياً أو يعاون فيها السياسيين .

عمله في السياسة

٤١ — كان أحمد بن سعيد والد علي بن حزم وزيراً من وزراء المنصور العامري الذي استبد بالسلطان من هشام المؤيد الخليفة الأموي ، ولذا قال ياقوت في معجم الأدباء : كان أبوعمرو أحمد بن سعيد بن حزم أحد العلماء من وزراء المنصور محمد بن أبي عامر ، ووزراء ابنه المظفر بعده والمدبرين لدولتهما ، ونرى أحمد والد ابن حزم كان من أنصار الدولة العامرية عاون المنصور العامري حتى إذا توفي سنة ٣٩٢ هـ عاون من بعده ابنه المظفر حتى إذا كانت الاضطرابات التي ابتدأت سنة ٣٩٨ أخذ يعتزل الأمر ، وينصرف عن السياسة ، وقد اضطربت الأمور في قرطبة ، فاضطر للانتقال من منازله الجديدة في شرقي قرطبة إلى منازله القديمة في غربيها ، ثم مات سنة ٤٠٢ في وسط هذه الاضطرابات المستمرة بسبب النزاع في البيت الأموي ، والحرب المستمرة بين المتنافسين في الملك منهم ، حتى لقد دفعتهم المنازعة بينهم أن يستعينوا بالنصارى الذين يتربصون بهم جميعاً الدوائر فاستعان الفريقان بهم ، بل لقد مالأهم فريق ممالأة آثمة فترك لهم فتوح قشتالة حتى انتصر فيها المنصور العامري لتخذيلهم عن معاونة غيره ، وهكذا خسر الفريقان وخسر معهما الإسلام ، واكتسب خصومه كسباً أخذوه رخيصاً بثمن بخس ، وهو أن يسكتوا وقد أخذ نصراً للمسلمين بالمهج والأرواح .

٤٢ — نشأ ابن حزم فى وسط ذلك البحر اللجى من الدماء ، وقد كان قوى النزعة كما سنرى ، وكان وفياً لهذا البيت وقد رأى آل ذلك البيت يتناحرون ويأكل بعضهم بعضاً ، فارتضى لنفسه ، وهو فى ميعة الصبا ما ارتضاه أبوه لنفسه من قبل ذلك بأن يكف عن نصرة فريق على فريق ، فزاد ذلك من انصرافه للعلم . وتمسكه به مع طول الحسرة . بل إنه فى سبيل هذا الهدوء اضطر للخروج من قرطبة التى استمر إزعاج البرابرة لها وأصبحت مستراداً ومذهباً لخيل البربر والنصارى تعيث فيها فساداً وتموج بالشر فتركها إلى المرية فى سنة ٤٠٤ وقد عكف على القراءة والدراسة والتلقى وملازمة الشيوخ الذين لم يجدوا هدوءاً فى قرطبة فغادروها مضطرين طالبين الهدوء فى غيرها . وكان فى العلم عزاء لنفس مثل نفس ابن حزم الذى نشأ فى النعيم .

ولكنه لم يترك فى هدوئه معتزلا السياسة بل عازفاً عنها وعن أهلها ملازماً العلم فإن الاضطرابات المستمرة فى الأندلس عامة وقرطبة خاصة انتهت باستيلاء آل حمود عليها . وأولئك علويون كان لهم سلطان فى سبتة بالمغرب وبين البيت العلوى والبيت الأموى ما بينهما جاهلية وإسلاماً والآن قد استولى البيت العلوى على قرطبة وما حولها . وصار له سلطان فى الأندلس فلا بد أن يتتبع الأمويين ومن ينتمى إليهم وابن حزم هو وأسرته من مواليهم ولهم حظوة عندهم وكان أبوه من الوزراء ذوى السلطان فى دولتهم أو دولة أتباعهم ولذلك اتهمه خيران والى المرية من قبل الحموديين سنة ٤٠٧ بالعمل للبيت الأموى لإعادة السلطان إليه ، ولنترك ابن حزم يحكى لنا ذلك بقلمه ، فقد قال :

« وظهرت دولة الطالبية وبويع ابن حمود الحسنى المسمى بالناصر — بالخلافة وتغلب على قرطبة . وتملكها ، واستمر فى قتاله بجيوش المتغلبين والثوار فى أقطار الأندلس . وفى إثر ذلك نكبنى خيران صاحب المرية إذ نقل إليه من لم يتق الله عز وجل من الباغين — وقد انتقم الله منهم — عنى وعن محمد بن إسحاق صاحبى أنا نسعى فى القيام بدعوة الدولة الأموية فاعتقلنا عند نفسه شهراً ، ثم أخرجنا على جهة التغريب ، فصرنا إلى حصن القصر ،

ولقينا صاحبه أبو القاسم عبد الله بن هذيل المعروف بابن المقفل . فأقمنا عنده شهوراً فى خير دار إقامة ، وبين خير أهل وجيران ، وعند أجل الناس همة وأكملهم معروفاً وأتمهم سيادة ، ثم ركبنا البحر قاصدين بلنسية عند ظهور أمير المؤمنين المرتضى عبد الرحمن بن محمد، وساكناه بها »(١) .

٤٣ — جذب ابن حزم للسياسة جذباً شديداً ، لأنه كان قد آثر العافية والهدوء والاطمئنان بالإقامة فى المرية ، ولكن أزعجه واليها بهذا الاتهام الذى انتهى بالاعتقال أولا ثم بالنفى والتغريب ثانياً .

ولكن التغريب لم يستمر أمداً طويلا ، ولم يكن فى التغريب تعذيب ولا اضطهاد ، بل إكرام ، ولقد انتهى التغريب بالذهاب إلى بلنسية لتعاون عبد الرحمن الأموى الذى ظهر من جديد فى أرض الأندلس يدعو لنفسه فى بلنسية.ومن الغريب أن خيران الذى اعتقل ابن حزم ثم نفاه كان من أشد المعاونين لعبد الرحمن المرتضى الأموى الذى ذكره ابن حزم فى قوله ، وذلك لأن خيران نقل إليه أن على بن حمود يريد قتله ، فسبقه هذا بإظهار الخلاف عليه ، وأرسل يسأل عن بنى أمية فدل على عبد الرحمن هذا ، وهو عبد الرحمن بن محمد بن عبد الملك بن عبد الرحمن الناصر ، وكان قد خرج من قرطبة مستخفياً ، ونزل بمدينة جيان ، وكان أصلح من بقى من بنى أمية ، ولقد عاونه ابن حزم حتى كان وزيراً من وزرائه ، وخب معه ووضع ولكن الأمر لم يستمر له طويلا ، ولم يكن عنده ولا عند أنصاره ما لدى ابن حمود من قوة وحيلة وحسن تدبير ولذلك اغتيل المرتضى ، وانتهى أمره وصار أنصاره عرضة للاضطهاد، والتغريب . بل الأسر والتقييد .

٤ — وهنا نقف وقفة صغيرة . أكانت التهمة التى وجهت إليه من أنه يدعو إلى الأمويين تهمة باطلة . وإنه كان ملتزماً الهدوء التام والانصراف المطلق إلى العلم انصراف الزهاد والأبدال إلى العبادة؟أم أنه كان له بعض النشاط أو على الأقل المجاهرة بولائهم ، يظهر لى أنه على الأقل كانت منه

---

(١) طوق الحمامة ص ١١٨ طبع القاهرة .

مجاهرة بالميل إليهم وإن لم تأخذ هذه المجاهرة صورة الدعوة ؛ والدليل على ذلك يؤخذ من ميله للأمويين واعتباره ولايتهم ولاية شرعية وتلقيبه لهم دائماً بإمرة المؤمنين وفوق ذلك ؛ ليس فى كلامه ما يدل على عدم صحة التهمة ، بل ربما فهم منها صحتها ؛ لأنه وصف الذين بلغوا عنه بأنهم من الباغين أى الخارجين عن سلطان الوالى الشرعى ، فهو إذن يعتبر من والوا ابن حمود خارجين على الولاية الشرعية ، وأخيراً فإن ما كان منه بعد ذلك يدل على عظيم الولاء والتحمس لهم إلى درجة أن يبذل المهجة فى سبيلهم ويعود إلى منصب الوزارة الذى كان يتولاه أبوه . فهل يكون ذلك من غير ميل ظاهر لهم من قبل ؟.

٤٥ — اشترك ابن حزم مع عبد الرحمن المرتضى . وسار معه فى جيش يريد الاستيلاء على غرناطة ، ولكن عبد الرحمن اغتيل قبل أن يتم له ما يريد هو ومن معه ، وحينئذ يصيب ابن حزم ما يصيب كل مهزوم وقع فى يد أعدائه فقد أسر ، واستمر فى الأسر مدة ، ثم فك إساره ، وعاد إلى قرطبة ليرى أطلالها وكان ذلك سنة ٤٠٩ بعد أن غاب عنها نحو ست سنين ، وقد قال رضى الله عنه : « خرجت عن قرطبة أول المحرم سنة أربع وأربعمائة ، ثم دخلت قرطبة فى شوال سنة تسع وأربعمائة »(١) فكأنه غاب عنها نحو ست سنين .

عاد ابن حزم إلى الدرس والبحث والتنقيب . والاستحفاظ من الأحاديث والمناظرة فى الفقه ودراسته وترك السياسة التى جذبته إليها وحمل عليها وإن كان ميله للأمويين لا ينقطع ، وعطفه عليهم يقوى ويحتد كلما عظم عليهم الأمر واشتد ، ولقد رأى دولتهم قد انهارت انهياراً ، وشتت أمراؤهم فى البلاد ، ومن ظهر منهم عوجل بالسيف والأسر فى أيدى أعدائهم من العلويين .

٤٦ — ولكن آل حمود أخذ أمرهم يضعف شيئاً فشيئاً حتى ثار أهل قرطبة على على بن حمود الحسنى وخلعوه واتفقوا على رد الأمر إلى بنى أمية

---

(١) طوق الحمامة ص ٢٢٢ .

واختاروا لذلك عبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار ، وبايعوه فى رمضان سنة ٤١٤ ولقبوه بالمستظهر وقاموا بأمره وكان عمره حين ذاك اثنتين وعشرين سنة وكان رحب الصدر رقيق الطبع شاعراً وناثراً وخطيباً بليغاً (١) .

ولكنه لميعة الصبا ، ولما ركز فى نفس كل ذى سلطان من الشك فى أهل بيته الذين يخشى أن يؤلبوا الأمر عليه ، ولاستبداده دون وزرائه الذين كان منهم ابن حزم كما جاء فى معجم الأدباء لم يسر برفق فى أموره فسجن جماعة من أهل قرطبة وظنهم يمالئون أحد أبناء عمومته من البيت الأموى وأخذ أموالهم ، فثار أهل قرطبة لأجلهم وأخرجوهم من السجن ، وقتل بعد شهرين من ولايته .

كان ابن حزم وزيراً لذلك الخليفة الشاب ، ولم يدم الأمر له كما لم يدم من قبل للمرتضى ، وكان نصيب ابن حزم فى هذه الوزارة كنصيبه فى الأولى ومن نوعه ، ففى الأولى انتهى من الوزارة إلى الأسر وفى هذه المرة انتهى من الوزارة إلى غيابات السجن ، ولم يذكر التاريخ متى أفرج عنه ويظهر أنه أفرج عنه من قريب ولم يستمر طويلا .

٤٧ — ومهما يكن فقد عاد إلى العلم ملاذه ومأواه الذى كان يؤويه فى شدائده ، وانصرف إليه كشأنه الأول ، وعاد إلى دراسة الفقه والحديث والجدل والمحاماة عن الإسلام فيما يثيره اليهود والنصارى وغيرهم .

وكان ينبغى أن يهجر السياسة وأهلها وأن ينصرف إلى العلم ولا يشغل نفسه بأمر سواه ، ولكن ياقوت فى معجم الأدباء وغيره يذكر أنه قد كان وزيراً لهشام المعتد بالله ، فقد قال : «كان الفقيه أبو محمد وزيراً لعبد الرحمن المستظهر بالله ابن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر لدين الله ، ثم لهشام المعتد بالله ابن محمد بن عبد الملك بن عبد الرحمن الناصر» .

وإن هشاماً المعتد بالله هذا قد بايعه الوزير أبو محمد بن محمد بن جهور عميد قرطبة . وقد كان ذلك سنة ثمانى عشرة ، وقد كان بالثغر فى لاردة ، وقد

---

(١) نفح الطيب وهامشه جـ ٤ ص ٤٤ الرفاعى .

أقام فيها ثلاث سنين ، ثم قدم إلى قرطبة ، وخلع من ذلك سنة ثنتين وعشرين وهو آخر الأمويين بالأندلس (١) ».

هذا هو الخليفة الأخير الذى كان ابن حزم وزيراً له ، ولكن يظهر أنه لم يستمر وزيراً له مدة أربع سنين ، وإلا شهرت إدارته وعرف أمرها ، واستبانت سياسته ، فلعله نال هذه الوزارة أملا ، وليس بين أيدينا ما ينبىء عن مقداره .

٤٨ — وإن هذا كان آخر عهد ابن حزم بالسياسة والوزارة ، فلم يعلم أنه كان وزيراً لأحد من بعد ذلك ، وفى الحقيقة أن هذا الخليفة كان هو آخر خلفاء بنى أمية ، فلم يجتمع أمر لهم بعده ، ولذا قال المقرى فى ذلك « خلعه (أى هشام المعتد بالله) الجند سنة اثنتين وعشرين ، وفر إلى لاردة فهلك بها سنة ثمان وعشرين وانقطعت الدولة الأموية من الأرض ، وانتثر سلك الخلافة بالمغرب ، وقام الطوائف بعد انقراض الخلائف ونزل الأمراء والرؤساء من البربر والعرب والموالى بالجهات ، واقتسموا خطتها » .

ولقد كان ابن حزم يوالى الأمويين وقد كان يقبل الوزارة ليشد أزرهم ، ويعاونهم فى أمرهم ، ويعرض نفسه فى سبيل ذلك للنفى والأسر والسجن ، فلما انتهى أمرهم ، ولم يعد ثمة سبيل لعودتهم ، انقطع عن السياسة ، ولم يعد يخب فيها ويضع ، وانصرف من بعد ذلك للدراسة والبحث والكتابة ونشر آرائه بالمناظرة أحياناً ، وبالقلم إن واتته الفرصة وبالرسائل يسطرها وبالكتب المبسطة الوجيزة يكتبها .

رحلات ابن حزم

٤٩ — من وقت أن نزل الاضطراب بقرطبة ، سنة ٣٩٩ ، وأسرة ابن حزم فى اضطراب لا يستقر لها مقام ، انتقلوا من شرق قرطبة إلى غربها ، ثم انتقلت سنة ٤٠٤ من قرطبة إلى المرية ثم كان النفى والتغريب ، ولقد ذكر فى آخر كتابه طوق الحمامة فقال : « أنت تعلم أن ذهنى متقلب

---

(١) نفح الطيب ج ٤ ص ٥٠ .

وبالى مضطرب بما نحن فيه من نبو الديار ، والجلاء عن الأوطان ، وتغير الزمان ، ونكبات السلطان ، وتغير الإخوان ، وفساد الأحوال وتبدل الأيام ، وذهاب الوفر والخروج عن الطارف والتالد ، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد ، والغربة فى البلاد ، وذهاب المال والجاه ، والفكر فى صيانة الأهل والولد . واليأس عن الرجوع إلى موضع الأهل ، ومدافعة الدهر ، وانتظار الأقدار ، لا جعلنا الله من الشاكين إلا إليه ، وأعادنا إلى أفضل ما عودنا ، وإن الذى أبقى لأكثر مما أخذ ، والذى ترك أعظم مما تحيف ، ومواهبه المحيطة بنا ، ونعمه التى غمرتنا لا تحد ولا يؤدى شكرها والكل منحه وعطاياه ؛ ولا حكم لنا فى أنفسنا ونحن منه وإليه منقلبنا ، وكل عارية راجعة إلى معيرها ، وله الحمد : أولا وآخراً ؛ وعودا وبدءاً »(١)

٥٠ — هذه إشارة إلى رحلات ابن حزم ، ولم تكن اختيارية فى كثير منها ، بل كانت إجبارية فى أحيان كثيرة ، فانتقاله إلى المرية كان طلباً للاطمئنان والاستقرار ، وانتقاله من المرية إلى الحصن كان قسراً وقهراً ، وانتقاله من منفاه إلى بلنسية كان اختياراً لنصرة الخليفة ، ثم عودته إلى قرطبة كانت حنيناً إلى المغانى التى تربى فيها وترعرع .

ويظهر أنه كان فى بحبوحة من الرزق ، ولم تبلغ به الحال حد الضيق فى العيش وإن أخذ منه كل طريف وتالد ، وقطعت مكاسب الآباء والأجداد ، فقد كانت له ضيعات انتقل إليها فى قريته التى كان فيها أجداده التى كانت من أعمال لبلة .

ويظهر أنه كانت له مساكن يملكها ببعض البلاد التى انتقل إليها كالمرية وشاطبة وبلنسية وإشبيلية ، وإنه قد كانت عبارات تدل على ذلك فى رسالة طوق الحمامة فهو يقول فيها :

« ولعهدى بصديق لى له داره بالمرية ، فعنت له حوائج إلى شاطبة ، فقصدها وكان نازلا بها فى منزل مدة إقامته بها . . » .

---

(١) طوق الحمامة طبع القاهرة ص ١٥٤ .

فهذا يدل على أنه كان له منزل بالشاطبة ينزل به كلما أراد استجماماً أو طلباً للهدوء والاطمئنان ، فيكون انتقاله إلى شاطبة ليس من الانتقال الاضطرارى ، بل هو انتقال اختيارى حر ، إلا أن يكون ما يوجبه من اضطراب أو قهر غالب .

٥١ — وليس كل تغريب نال ابن حزم كان من السلطان سببه السياسة بل بعضه سببه العلم .

وقبل أن نذكر شيئاً من ذلك نذكر انتقاله إلى القيروان بالمغرب . فإنه يثبت أنه أقام فى القيروان أمداً اختلف فيه إلى علمائها واختلفوا إليه وناقشهم وناقشوه ، وتبادلوا أوجه النظر المختلفة ، فقد ذكر هو ذلك فقال :

« ولقد سألنى يوماً أبو عبد الله محمد بن كليب من أهل القيروان أيام كونى بالمدينة ، وكان طويل اللسان جداً مثقفاً للسؤال فى كل فن »(١) .

فهذا الخبر يدل على انتقاله إلى القيروان وإقامته بها ، واستئناسه بعلمائها وعقد مجالس المناظرات بينهم ، ولم يذكر فى طوق الحمامة سبب انتقاله إلى القيروان ولاسنة انتقاله إليها ، كما كان يذكر فى كثير من الأخبار ، ويظهر أن انتقاله إليها كان اختياراً ، ولم يكن اضطراراً ، فلم يلجئه إليه أمير ولا وزير . ولو كان ذلك بإلجاء لذكره كما هو الشأن فى أخباره ، إذ يذكرها مع السبب صريحاً مكشوفاً ليكون معروفاً عند الناس ، ولا يهمه فى ذلك سخط الناس أو رضاهم ، وأحداث النفى والحبس لا يضن فيها بالذكر ، لأنه ذو نفس ذات حس قوى . كل ألم يترك فيها ندوباً فيذكرها عند ما يناسبها ، ولايضن على القرطاس ببيانها ، ليسجلها للأجيال فتذكر لأصحابها .

وإذا لم يذكر ابن حزم التاريخ فإنا نستنبط أنه لم يكن فى آخر حياته ، وذلك لأن كتاب طوق الحمامة الذى سجل فيه هذه الوقائع لم يكن آخر كتبه أو من آخر ما ألف ، بل كان أول ما ألف ، وعباراته تدل على أنه كتبه ، ورقراق الشباب لا يزال فى نفسه وجسمه ، ولقد ادعى بعض الباحثين أنه

---

(١) طوق الحمامة ص ٤٦ .

أول كتاب ألفه وأنه ألف بين سنة ٤١٨ ، ٤٢٢ ولكنا لا نجد دليلا على القضيتين فلا نجد دليلا على أنه أول ما ألف ، ولا نجد دليلا على تعيين ذلك ولكنه على أى حال كتب فى صدر حياته كما سنبين فى موضعه إن شاء الله تعالى .

٥٢ — ولقد كان ابن حزم ينتقل إلى البلاد بين الشاطبة ، والمرية وقرطبة ، وبلنسية يدرس ويدارس ويختلب بآرائه وبيانه نفوس الشباب وقد كان له أثر واضح فى تفكيرهم ، حتى إن الباجى الذى التقى به فى ميورقة ، قال عنه المقرى : « لما قدم الأندلس وجد الكلام ابن حزم طلاوة إلا أنه كان خارجاً عن المذهب ولم يكن بالأندلس من يشتغل بعلمه ، فقصرت ألسنة الفقهاء عن مجادلته وكلامه واتبعه على رأيه جماعة من أهل الجهل ، وحل بجزيرة ميورقة فرأس فيها واتبعه أهلها ، فلما قدم أبو الوليد كلموه فى ذلك فدخل إليه وناظره ، وشهر باطله ، وله معه مجالس كثيرة »(١).

وهذا الخبر له عدة دلائل :

أولها : أنه يعين السنة التى كان فيها ابن حزم فى ميورقة فإنها كانت سنة ٤٤٠ ، لأن الباجى الذى ارتحل إلى الشرق وتعلم فيه علم الكلام والجدل والفقه والحديث وغيره عاد إلى ميورقة سنة ٤٤٠ وقد غادر الأندلس فى السادسة والعشرين بعد الأربعمائة وعاد بعد ثلاث عشرة سنة أى سنة ٤٣٩ .

وثانيها : أنه يدل على أن ابن حزم كان انتقاله إلى ميورقة ، لأن له بها تلاميذ وأصدقاء ، وأن مذهبه وتفكيره قد كان لهما مجيب بين أهلها .

وثالثها : أنه يلحن بحجته على العلماء والفقهاء ، لأنهم كانوا عاكفين على الفروع لا يدرسون سواها ، وهو كان يغلب عليهم بثقافته الواسعة ، ويلحن عليهم بحجته البالغة .

ويدل ذلك الخبر فوق هذا على أنه لم يكن فى ميورقة مضيقا عليه فى فكره أو رأيه ، بل كان يتحدث بما يريد ولا يضيق عليه ذو سلطان إذ كان يناقش مناقشة حرة ، ولم يدون التاريخ تلك المناظرات وهذه المجالس لنستطيع أن نقرر أى المجادلين من أبى الوليد الباجى وابن حزم كان على حق .

---

(١) نفح الطيب الجزء السادس ص ١٧٦ طبع فريد الرفاعى

٥٣ — وأنه يظهر من ثنايا الحوادث وملاحظة الأماكن المتقاربة أن ابن حزم كان يدارس وينشر آراءه حيثما حل واتجه. وأنه كان ينتقل بين بلنسية وميورقة لتقاربهما ، ويعود إلى قرطبة ، وقد وجد فى ميورقة أتباعاً كثيرين ، حتى أنه رأس فيها وسيطر بفكره ويظهر أن الذى مكن له فى ذلك أنه كان له صاحب اسمه أحمد بن رشيق وكانت لهذا ولايتها . وقد توفى ابن رشيق سنة ٤٤٠ ، ويظهر أنه بعد موته ، قد ضعف أمر ابن حزم ، وتظاهر عليه الفقهاء كما تظاهروا من قبل واستعانوا بأبى الوليد الباجى الذى عاد من الشرق فى هذا العام ، فناقش ابن حزم ، وانتصر عليه كما يقول المؤرخون .

وعندى أنه ما كان الانتصار بالحجة والبرهان ، بل كان بقوة السلطان ، فما أفلج عليه بحجة ، ولكن ذهب المناصر ، فتظاهر الفقهاء عليه ، وألبوا عليه السلطان ، وخرج من ميورقة لا مغلوباً فى حجاج ، ولكن قد فقد النصير المؤيد ، ولم يعد الانتصار للحجة ، بل صار الانتصار لمن هو أكثر عدداً وأعز نفراً .

ولقد كان الذى يأخذه الفقهاء عليه أنه يخالف المذهب المالكى ويشن عليه الغارة ، ويضرب بأقوال المالكية فى الرأى عرض الحائط ، لأنه يعتمد على النصوص ، ويحسب فى زعمه أنها كل شىء .

إحراق كتبه وعودته إلى بلده

٥٤ — غادر ابن حزم جزيرة ميورقة بعد حلول الباجى بها ومناصرة أميرها بعد ابن رشيق للفقهاء الذين تألبوا عليه ، ولم تذكر كتب التاريخ ولا كتب التراجم إلى أين غادرها ، إلى قرطبة مقر رأسه ، أم إلى بلنسية أم إلى المرية أم إلى الشاطبة ؟ لعله مر على كل هذه المدائن مرتحلا حاملا علمه فى صدره ، وكتبه على أحمالها ، ولسانه وقلبه صارمان صادعان بكل ما يعتقده ويؤمن به ، فقد كان كثير الرحلة فى المدن الأندلسية ، وقد تجزأت الدولة فى هذا الإبان إلى أجزاء على كل جزء أمير ، يتلقب بألقاب المعتصم ، والمعتضد إلى آخره حتى لقد قال أحد الشعراء بعد ذلك :

ومايزهدنى فى أرض أندلس أسماء مقتدر فيها ومعتضد
ألقاب مملكة فى غير موضعها كالهر يحكى انتفاخاً صولة الأسد

كان ابن حزم يرتحل فى مدائن تلك الدولة التى انقسمت إلى دويلات والعدو يتربص بها الدوائر ، ولقد حل فى إشبيلية عندما كان يحكمها المعتضد ابن عباد ، من سنة ٤٣٩ إلى سنة ٤٦٤ .

٥٥ — والمعتضد هذا هو الذى أغرى بابن حزم ، فأنزل به أشد عقوبة نفسية تنزل بالعالم العظيم . ولكن الذى خففها أنها نزلت بابن حزم ، وقد مرسته التجارب ، وعرك الدهر حلوه ومره ، وشرب من الكأسين ، وأحس بأنه فى مستوى لاتناله الآلام ، مهما تكن حدتها ، ولا صنوف الأذى مهما تكن قسوتها .

إن المعتضد هذا الذى تولى كبر الإحراق لكتب ابن حزم هو ابن القاضى أبى القاسم محمد بن إسماعيل بن عباد اللخمى ، والقاضى هذا هو الذى أنشأ ملك بنى عباد ، إذ اختاره أهل أشبيلية أميراً عليهم فى عهد بنى حمود عندما ضعفوا ، وقد أدار أشبيلية وما حولها بمجلس شورى مختار من العلماء وذوى الرأى . فدبر الأمر أحسن تدبير ، وكان صالحاً مصلحاً ، إلى أن مات سنة ٤٣٩ .

فجاء بعد المعتضد هذا فجرى على سنن أبيه فى إيثار الإصلاح وحسن التدبير وبسط العدل ، مستعيناً بمجلس الشورى الذى أنشأه أبوه ولكنه بدا له من بعد أن يستبد بالأمور وحده وواتته مع هذا المقادير ، وكان عنيفاً صارماً حديد القلب ذا دهاء ، لا تقف فى سبيل غاياته عاطفة إنسانية مهما قربت . حتى إنه ليقتل ابنه إذا علم أنه يأتمر به ، ولقد قيل إنه فى سبيل تسلطه على الشعب ادعى أنه استمد الولاية من هشام بن الحكم المؤيد ، وأنه حى يرزق ، ويقال إن الذى ادعى هذه الدعوى أبوه من قبله ، لأن الشعب فى أشبيلية ما كان يرضى أن يعيش من غير خليفة ، ولكى يسهل على القاضى أبيه أن يبسط حكمه بسطة باسم ذلك الخليفة الموهوم على كل البقاع الأندلسية التى تقطعت أوصالها . ولا بد من جمعها ، وما كانت لتجتمع على غير

خليفة فصنع ما صنع ، وقد استمر ذلك الادعاء إلى سنة ٤٥٥ هـ فادعى موته وأنه عهد إلى المعتضد (١) هذا .

ولقد كشف ذلك ابن حزم وذكر وقت قيامه ونشره بين الناس فى عباراته العنيفة القاسية التى لا تأبه بأحد . ولا يهمها إلا الحق تقرره ، فهو يقول فى كتابه « نقط العروس » :

« أخلوقة لم يقع مثلها فى الدهر فإنه ظهر رجل حصرى بعد اثنتين وعشرين سنة من موت هشام بن الحكم المؤيد وادعى أنه هو ، فبويع له وخطب له على جميع منابر الأندلس فى أوقات شتى ، وسفكت الدماء ، وتصادمت الجيوش فى أمره »(٢) .

٥٦ — هذه كلمات موجزة تشير إلى حكم المعتضد هذا وخلقه وسياسته فى الجملة ، ولقد كانوا يشبهونه بأبى جعفر المنصور من خلفاء بنى العباس ، ولكنه كان يزيد عليه أنه لاينى عمن يعاديه ، سواء أكان صغيراً أم كبيراً ، فهو يبلغه أن رجلا كفيفاً يذكره بغير الخير ، فيصادر أمواله ، حتى يخلص الكفيف نجياً إلى مكة ، ويشتد فى ذكره بالسوء فيلاحقه بالسم يدسه إليه .

وإذا كان إمام دار الهجرة مالك رضى الله عنه قد اضطهد فى عهد أبى جعفر المنصور ، وضرب بالسياط ، فإمام الأندلس ابن حزم قد أحرقت كتبه فى عهد المعتضد ، فكان التشابه فى الجملة كاملا .

ولكن فى أى وقت كان ذلك الإحراق ، أكان عقب خروجه من ميورقة مباشرة فقد خرج منها سنة ٤٤٠ أم كان إحراقها قبيل وفاته ؟ وقد توفى كما علمنا فى ٢٨ من شعبان سنة ٤٥٦ هـ يظهر أن واقعة الإحراق كانت بين الزمنين فلم تكن غب انتقاله من ميورقة ، كما لم تكن قبيل وفاته . بل كانت بينهما . لأن الذين يذكرون خبر الإحراق يذكرون أنه آوى بعد

---

(١) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٩٦ طبع التجارية

(٢) رسالة نقط العروس طبع سنة ٥١ ص ٨٣ حققها الدكتور شوقى ضيف

ذلك إلى مزارعه فى لبلة . واستمر بها يؤلف ويذاكر التلاميذ إلى أن مات ، ويندد بالإحراق وفاعليه فى شعر لاذع .

٥٧ — ولا شك أن السبب الظاهر لهذا الإحراق هو تأليب الفقهاء عليه ، وتحريضهم الأمراء ، وشكواهم من أنه يهاجم مالكا والأئمة الأربعة ويخرج على الناس بفقه لا يتصل بفقه الأربعة بنسب أو سبب .

إن أولئك الأمراء الذين يكون لهم مطامع إقليمية يجتهدون دائماً فى اتخاذ العلماء لهم فى غاياتهم يرضونهم ما أمكنتهم الفرصة من الإرضاء ، وما كان مثل المعتضد ليعمل على حماية ابن حزم وإرضائه وهو الواحد المفرد وما معه من أنصار لا يتجاوزون بعض المعنيين بالعلوم عناية خاصة الذين يجتهدون فى الشريعة ويبحثون وراء الحقيقة وحدها ، وأولئك دائماً عدد قليل ، لا يصل إلى حد الكثرة ، إنه بلا ريب سيتجه إلى إرضاء الفقهاء ؛ ولكنه لم يكتف بإرضائهم . بل تجاوز حد الإرضاء إلى ما يشبه الانتقام لشخصه لا لغيره ، لأنه كان يمكن الإرضاء بمجرد الإبعاد عن الأقاليم التى تحت سلطانه كما كان من قبل . أو يلزمه بالإقامة فى بلد أسرته ويكتفى بذلك التضييق ، أما تجاوز ذلك إلى إحراق الكتب ، فهو مبالغة فى الإرضاء ولا بد أن يكون الأمر فوق مجرد إرضاء الفقهاء ، وإن كان الإرضاء هو السبب الظاهرى على كل حال ، وقد أشار إلى ذلك فى آخر أبياته التى قالها فى هذا المقام . فقد قال :

دعونى من إحراق رق وكاغد ... وقولوا بعلم كى يرى الناس من يدرى
وإلا فعودوا للكتاب بـداءة ... فكم دون ما تبغون لله من ستر

فإن هذا القول يشير إلى أن العنصر الظاهر هو أقوال الفقهاء ، ولكن لا بد من أشياء أخرى فللأمراء مقاصد ، تكون هى المؤثرة ، ويتخذون من الظواهر ستاراً لما يخفون .

٥٨ — لقد كان ابن حزم أموى النزعة متعصباً لهم شديداً فى تعصبه ، وكان وزيراً من وزراء أمرائهم ويؤيد كل من يدعو إلى نفسه منهم وقد

رأينا ذلك فى صدر شبابه ، ومثل ذلك ممن له مواهب ابن حزم يجتهد ذوو الأمر فى إبعاده عن العامة ، أو تصغير شأنه بينهم .

وفوق ذلك فإنه يظهر أنه وهو المؤرخ الذى كان يسجل وقائع عصره وما يجرى فيه لم يكن يسجل فيه ما يبغون ، فكان يكتب بعبارته اعتقاده وما يراه لا يخشى فى ذلك لومة لائم ، ولا يهمه رضوا أو سخطوا ، وقد رأينا نموذجاً من ذلك فيما نقلناه من كتابه « نقط العروس » خاصاً بالمعتضد وأبيه ويسمى فعلهم الذى نسبه إليهم من نحل اسم هشام لرجل حصرى ، وادعاء أنه هو هشام ، واستمرار ذلك الادعاء نيفاً وعشرين سنة يسمى ذلك « أخلوقة لم يقع مثلها فى الدهر » .

وإن هذا صورة مما كان يسجله على هؤلاء وغيرهم فكان العلاج لتلك الأمور الذى يسجلها هو إحراق الرق والكاغد ، ولذا يقول هو إنه ما أحرق علمه فى صدره ، وأنه معه حيث ينتقل ، وإنه إن أحرق ما سجله فيه فسيسجله فى غيره أو يحدث به الناس ، أو يموت فى صدره :

فإن تحرقوا القرطاس لاتحرقوا الذى تضمنه القرطاس : بل هو فى صدرى
يسير معى حيث استقلت ركائبى وينزل إذ أنزل ويدفن فى قبرى

٥٩ — ضاقت الأندلس بعلم ابن حزم ولسانه وقلمه ، أو بالأحرى ضاق الأمراء ذرعاً بذلك ، فما كانت الأرض تضيق بالعلم الناضج ، أولسان الصدق ، أو القلم المسجل للحقائق ، ولكن ضاقت صدور العلماء ومن يناصرونهم بذلك ، لأن فريق الفقهاء قد وضعوا أنفسهم فى أفق محدود لا يعدونه وهو مذهب إمام دار الهجرة مالك ، وحسبوا أن الحق لا يعدوه فإن تجاوزه أحدهم فإلى مذهب من المذاهب الأربعة التى تعترف الجماعة بها . ومن يخرج عن ذلك فهو المارق عن الحق المشنوء منهم مهما يكن مقدار اتصال قوله بالمصادر العليا للشريعة الإسلامية. وغير الفقهاء قد رأوا فى ابن حزم من يخشى منه لسابق اشتغاله بالسياسة . ولمنزلة أسرته . لأن مثله قد يطمع فى الإمرة ، ولولائه للأمويين ، وخشيته أن يدعو إلى إعادتهم ليكف من غرب الأمراء ، ولأنه فوق ذلك عالم فقيه ينطق بالحق ، ويصك

به وجوه الناس لأنه لا يفرق بين أمير وسوقة ، ويعلن ما يقول بين العامة وصغار المتعلمين ، كل ذلك يجعله مخوفاً فلا بد من التضييق عليه وعلى فكره وحبس علمه فى صدره ، لا يخرج منه إلى غيره ، ومازالوا به يرهقونه من أمره عسراً ، حتى آوى آخر الأمر إلى البلد الصغير الذى كانت فيه أسرته قبل أن تخرج منها إلى قرطبة ، وماتلى من الأمور فيها ، عاد إلى قرية أسرته منت ليشم التابعة لأونبة من إقليم لبلة . وعكف على العلم يجد فيه العزاء ويجد فيه السراء بعد هذه البأساء ، ويجيء إليه صغار الطلبة يأخذون عنه ، ويلقى ويكتب ما يكتب ، حتى أخرج للأجيال تلك الكتب .

٦٠ — وقال ابن حيان فى حال ابن حزم بعد أن صار هدف الناس بالأذى :

« طفق الملوك يقصونه عن قربهم ، ويسيرونه عن بلادهم ، إلى أن انتهوا به إلى منقطع أثره بتربة بلده من بادية لبلة ، وبها توفى رحمه الله سنة ست وخمسين وأربعمائة . وهو فى ذلك غير مرتدع ، ولا راجع إلى ما أرادوا به يبث علمه فيمن ينتابه من بادية بلده من عامة المقتبسين منهم من أصاغر الطلبة الذين لا يخشون فيه الملامة يحدثهم ويفقههم ويدربهم ، ولا يدع المثابرة على العلم والمواظبة على التأليف ، والإكثار من التصنيف »(١) .

ويظهر أن ابن حزم ، وإن كان قد ضيق عليه فى الإقامة وفى نشر آرائه ، لم يكن فى ضيق من العيش ، فإن قريته منت ليشم أو متلجتم كانت ملكاً له ولأسرته من قبله ، فقد قال عبد الله بن محمد العربى الأندلسى « القرية التى له على بعد نصف فرسخ من أونبة يقال لها متلجتم وهى ملكه وملك سلفه من قبل »(٢) .

٦١ — انتهت رحلات ابن حزم إلى الإقامة فى قرية يملكها أسلافه وآلت إليه ، وهو لاينى عن البحث والدرس والتأليف ، وشباب طلاب العلم

---

(١) معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٤٨ طبع الرفاعى

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٤٠

الذين لا يخشون ملامة ، كما قال ابن حيان هم الذين ينتابون مجلسه ، ويتلقون عليه ، ولم يذكر التاريخ المدة التى أقامها على تلك الحال ، ولو علمناها لاستطعنا أن نعرف أى مدة تلقى عليه صغار طلبة العلم ، وقد زهد فى كل شىء إلا فى العلم ، وبرم بالناس ، إلا الذين برئت نفوسهم من أغراض السلطان ، وعقولهم متفتحة مشرقة تتجه إلى آفاق أوسع مما ضيق به الفقهاء على أنفسهم ، وقد تم له الأمران فى مثواه هذا أو فى منفاه كما عبر المؤرخون ، فقد انصرف إلى العلم بكليته ، ولم تشغل لجاجة المجادلين ضيقى الأفق وقته ، وكان الشباب يقطعون البادية إليه ليتلقوا عليه ، فما كان يجىء إليه إلا من يطلب ورده ، ويصغى إليه بقلبه وسمعه ، وطائفة معدودة من هؤلاء أعز نفراً ، وإن كانوا أقل عدداً فإن الاعتبار فى نشر العلم والفكر وتلقيح العقول بالأفكار الناضجة المستقيمة هو بقبول من يتلقون لا بعددهم ، فإن عشرة يتلقون علم العالم كما ينبغى أن يكون التلقى بحيث تشرب قلوبهم حبه ، وينالون ورداً صافياً ، ومنهلا عذباً خير من مئات يأخذونه ، ولا يستسيغونه . أو يعلو على مداركهم فينكرونه ، أو يتلقونه غير عابئين بما فيه .

فإذا كان الذين نفوا ابن حزم ، أو ألزموه البقاء فى ضيعته قد أرادوا إطفاء نور العلم الذى انبعث بين جنبيه ، فقد أراد الله سبحانه وتعالى إتمامه ، بجعله للطالبين له المقبلين عليه ، وإن تلك الصفوة التى اختارها الله لتنتاب مجالسه هى التى نشرت علمه من بعده ، فطوى التاريخ ذكر الذين ناوءوه من الفقهاء ، وبقى اسمه لامعاً بين علماء المسلمين جميعاً ، بل بين علماء الإنسانية قاطبة .

وإذا كان ابن حزم قد ورث سلطاناً وأموالا ، وتولى الوزارة فكل ذلك طوى فى ثنايا التاريخ . وبقى اسم العالم وحده نوراً يشق مجراه فى ظلمات التاريخ .

معيشته

٦٢ — لم يكن ابن حزم فى حاجة إلى وقت يشغله فى طلب المال ، بل كان موفور الرزق من ضيعات خلفها له أبوه ، فقد كانت حياة أبيه حياة

وزير له مال وفير ، كانت له منازل فى قرطبة فى شرقها ومنازل فى غربها ، وقد آلت إلى ابن حزم . ولابن حزم منازل فى بعض البلاد التى نزلها ، وأقام فيها مدة طويلة ، أو كان ينتجعها للراحة والاستجمام، أو للقاء العلماء والأمراء .

وإن العبارة التى أجمع المؤرخون عليها ، وهى أن القرية التى مات فيها كان يملكها آباؤه ثم آلت إليه ملكيتها ، تدل على أنه عاش موفور الرزق إلى أن انتقل إلى رحمة مولاه .

ولكن جاء فى طوق الحمامة ما يدل على أن التغريب والسجن والاضطهاد قد ضيقا عليه مكاسب الآباء وذهبا بالطريف والتالد ، وإن التوفيق بين تلك الأخبار وماجاء بقلمه فى ذلك الكتاب سهل فإنه يصرح مع ذلك فى طوق الحمامة بأنه قد بقى له فضل من المال ، ويحمد الله سبحانه وتعالى عليه ، وأنه إذا كان قد أصابه نقص فى موارده ، أو ضاع بعض مكاسب آبائه فإن حاله لم ينزل إلى درجة الفقر أو القل ، بل كان طول حياته موفور الرزق . له أموال تدر عليه ما يكفيه بالمعروف الذى يليق بأسرته ، رضى الله عنه .

٦٣ — وإنه فى جملة حياته كان يعيش فى رافغ العيش ، وإن قل نسبياً فى بعض أوقات الزمان ، للسجن والتغريب وعدم قيام أحد على هذه الأموال ليدوم درها ، أو لذهاب الفتن ببعض الدور التى كانت لأسرته فى قرطبة .

وإن المناقشة بينه وبين الباجى وقد كانت فى سنة ٤٤٠ أى بعد السجن والتغريب ليس فيها ما يدل على أن الفقر قد نزل به ، أو أنه نزل من عيشة الأغنياء إلى عيشة أوساط الناس الذين يعيشون عيش الكفاف أو أعلى منه قليلا ، ويروى ياقوت فى معجم الأدباء عن مناظرة جرت بينه وبين الباجى ، فيقول :

« وجرت بينهما مناظرة فلما انقضت ، قال الفقيه أبو الوليد : تعذرنى ، فإن أكثر مطالعتى كانت على سرج الحراس. قال ابن حزم : وتعذرنى فإن أكثر مطالعتى كانت على منابر الذهب والفضة ، أراد أن الغنى أضيع لطلب العلم من الفقر »(١) .

---

(١) معجم الأدباء لياقوت جـ ١٢ ص ٢٤٠

وإن هذا الخبر يتضمن الدلالة على أنه لم يعش فى فقر حتى سنة ٤٤٠ ، وإلا ذكر حال الفقر الذى آل إليه ، ولم يذكر منابر الذهب التى يطالع عليها ، وأن أكثر مطالعاته حتى الساعة التى قال فيها ذلك القول كانت على تلك المنابر ، ويدل هذا الخبر على أمر آخر يكشف عن مقدار إدراك ابن حزم لأحوال النفوس ، فإنه بينما يرى الباجى أن توافر المال يسهل العلم ، يرى ابن حزم أن كثرة المال وطيب العيش تسد مسالك العلم إلى النفوس فلا تتجه إلى العلم ، فإن الجدة قد تسهل اللهو ، وتفتح بابه ، وإذا انفتح باب اللهو سد باب النور والمعرفة ، فلذائذ الحياة وكثرتها تطمس نور القلب ، وتعمى البصيرة ، وتذهب بحدة الإدراك .

أما الفقير وإن شغله طلب القوت فقد سدت عليه أبواب اللهو فأشرقت النفس ، وانبثق نور الهداية . هذا نظر ابن حزم . أما نظر الباجى فإنه متجه إلى الأسباب المادية من حيث تسهيل الحياة المادية من غير نظر إلى الأسباب النفسية التى تتضمن أن الغنى يكون فى كثير من الأحوال معه الانصراف عن العلم إلى اللهو ، وقد توفرت ذرائعه .

٦٤ — وإن ابن حزم فى هذا يشبه أبا حنيفة رضى الله عنه ، مع فارق بينهما فى أسباب الرزق فأبو حنيفة رضى الله عنه كان رجلا غنياً بتجارته وكان يفيض بكثير من أرباح هذه التجارة على الفقهاء وأهل الحديث بالكوفة ، وابن حزم كان غنياً بمال أسرته الذى خلفته له ، وهو ضيعات ودور ، وقد كانت الضيعات تدر عليه موفور الرزق ، وأسباب العيش ، وأبو حنيفة لهذه الثروة التى كانت تدر عليه الدر الوفير لم يأخذ عطايا الأمراء ولا الخلفاء ، لأن الله سبحانه وتعالى أغناه من سعته فلا يحتاج إلى أحد منهم ، وكذلك ابن حزم فإنه لم يأخذ عطايا الأمراء الذين عاصروه ولكن اختلف السبب كما اختلف سبب الامتناع ، فأبو حنيفة امتنع لعدم حاجته ، ولأنه ما كان يوالى بنى العباس من ذات نفسه ، أما ابن حزم فامتنع لأن الأمراء فى عصره ما كان ينظر إليهم نظرة إكبار تسوغ له أن يطلب عطاءهم أو أن يقبله . فهو وزير ابن وزير ، وما كان له أن ينظر إلى أمراء الطوائف أكثر من نظرته

إلى من دونه أو من ليسوا أكبر منه وهم يأنفون من ذلك ، ولعل هذا من أسباب عداوتهم الشديدة .

٦٥ — ولقد كان بعض علماء عصره ينظرون إلى من يقبل هدايا ملوك الطوائف أو غيرهم نظرة استنكار،ولعل خصب الأندلس وكثرة خيراتها جعلت كثيرين من الفقهاء لا يعيشون عيشة القل ، بل لهم من فضل أموالهم ما يدر عليهم بعض الخير . ولذلك استنكر بعضهم فعل من يقبل الهدايا منهم ولقد كان الاستنكار سبباً فى أن يتقدم ابن عبد البر معاصر ابن حزم مثبتاً جواز أخذ الهدايا والعطايا من الأمراء مدافعاً عن نفسه فى قبولها ، لأنه وجه إليه لوم بسبب ذلك . ونثبت هذا الكلام فإنه يعطينا شيئاً من روح العصر ، وما كان يجرى بين العلماء ، وهذا هو كما جاء فى نفح الطيب :

« ذكر القرطبى فى كتابه قمع الحرص بالزهد والقناعة ما صورته ، روينا أن الإمام أبا عمر بن عبد البر رضى الله تعالى عنه بلغه وهو بشاطبة أن أقواماً عابوه بأكل طعام السلطان وقبول جوائزه ، فقال :

قل لمن ينكر أكلى   لطعـــام الأمـــراء
أنت من جهلك هـــذا   فى محــل السفهـــاء

لأن الاقتداء بالصالحين من الصحابة والتابعين ، وأئمة الفتوى من المسلمين من السلف الماضين هو ملاك الدين،فقد كان زيد بن ثابت ، وكان من الراسخين فى العلم يقبل جوائز معاوية وابنه يزيد ، وكان ابن عمر مع ورعه وفضله يقبل هدايا صهره المختار بن أبى عبيد ، ويأكل طعامه ويقبل جوائزه، وقال عبد الله بن مسعود — وكان قد ملىء علماً — لرجل سأله فقال إن لى جاراً يعمل بالربا ، ولا يجتنب مكسبه الحرام يدعونى إلى طعامه أفأجيبه؟ قال: نعم لك المهنأ وعليه المأثم ما لم تعلم الشىء بعينه حراماً . وكان الشعبى وهو من كبار التابعين وعلمائهم يؤدب بنى عبد الملك بن مروان ويقبل جوائزه ، ويأكل طعامه، وكان إبراهيم النخعى وسائر علماء الكوفة والحسن البصرى مع زهده وورعه وسائر علماء البصرة وأبو سلمة بن عبد الرحمن وأبان بن عثمان

والفقهاء السبعة بالمدينة حاشا سعيد بن المسيب يقبلون جوائز السلطان وكان ابن شهاب يقبلها ، ويتقلب فى جوائزهم وكانت أكثر كسبه وكذلك أبو الزناد وكان مالك وأبو يوسف والشافعى وغيرهم من فقهاء الحجاز والعراق يقبلون جوائز السلاطين والأمراء وكان سفيان الثورى مع ورعه وفضله يقول : جوائز السلاطين أحب إلى من صلة الإخوان ، لأن الإخوان يمنون والسلطان لا يمن. ومثل هذا عن العلماء والفضلاء كثير ، وقد جمع الناس فيه أبواباً، ولأحمد بن خالد فقيه الأندلس وعالمها فى ذلك كتاب حمله على وضعه وجمعه طعن أهل بلده عليه فى قبول جوائز عبد الرحمن الناصر ، إذ نقله إلى المدينة بقرطبة ، وأسكنه داراً من دور الجامع ، وقربه وأجرى عليه الرزق من الطعام والإدام والناض . وله ولمثله فى بيت المال حظ ، والمسئول عن التخليط فيه هو السلطان . كما قال عبد الله بن مسعود ، لك المهنأ وعليه المأثم ما لم تعلم الشيء بعينه حراماً . ومعنى قول ابن مسعود هذا قد أجمع العلماء عليه . فمن علم الشيء بعينه حراماً مأخوذاً من غير حله من الأشياء المتعينة غصباً أو سرقة أو مأخوذة بظلم بين لا شبهة فيه ، فهذا الذى لم يختلف فى تحريمه وسقوط عدالة آكله وتملكه ، وما أعلم من علماء التابعين أحداً تورع عن جوائز السلطان إلا سعيد بن المسيب بالمدينة ومحمد بن سيرين بالبصرة ، وهما قد ذهبا مثلا فى التورع وسلك سبيلهما فى ذلك أحمد بن حنبل . وأهل الزهد والورع والتقشف رحمة الله عليهم أجمعين ، والزهد فى الدنيا من أفضل الفضائل .

ولا يحل لمن وفقه الله تعالى وزهد فيها أن يحرم ما أباح الله منها . . . والعجب من أهل زماننا أنهم يعيبون بالشبهات وهم يستحلون المحرمات ومثالهم عندى كالذين سألوا عبد الله بن عمر رضى الله عنهما عن المحرم يقتل القراد . فقال للسائلين : من أنتم ؟قالوا : من أهل الكوفة . فقال : تسألون عن هذا وأنتم قتلتم الحسين بن على رضى الله عنهما . وروى ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « ما أتاك من غير مسألة فكله وتموله » وروى أبو سعيد الخدرى وجابر بن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وسلم معناه . وفى حديث أحدهما : « إنما هو رزق رزقكه الله تعالى » وفى لفظ بعض الرواة « ولا ترد

على الله رزقه » وهذا كله مبنى على ما أجمعوا عليه . وهو الحق . فمن عرف الشيء المحرم بعينه فإنه لا يحل له » (١) .

٦٦ — سقنا هذا الكلام مع طوله ، لأنه يعطينا صورة عن روح العصر الذى كان يعيش فيه ابن حزم من حيث نظرة الناس فيه إلى العلماء ، واختلاف العلماء فيه فى الأخذ من مال السلطان ؛ فأما الناس فمنهم كما يقول ابن عبد البر — صديق ابن حزم الذى كان يبثه نفســه — : من يتناولون المحرمات ، ويبيعون العلماء بالشبهات بل بالمباحات ، وإن ذلك شأن العصاة فى أكثر الأحوال ، يعيبون الأتقياء بإثارة الشبهات حولهم ليبرروا معاصيهم أمام أنفسهم ، إن كان لهم بقية من وجدان ، أو أمام الناس إن لم يكن عندهم بقية من حياء .

وأما العلماء فمنهم من بلغ به الورع حداً حرم فيه المباح على نفسه ، أو على الأقل ما فيه شك ، فهو بدل أن يختار طريق إمام دار الهجرة وشيخ المحدثين مالك الذى كان يقبل عطايا الخلفاء يختار طريق إمام الأثر أحمد ابن حنبل الذى حرم على نفسه مال أولى الأمر من غير تمرد أو عصيان .

وابن حزم لم يكن من الفريقين ؛ لأنه استغنى عن مال السلطان ، فلم يأخذه لا لأنه زاهد فيه أو يعتقد أنه حرام ، بل لم يأخذه ، لأنه لم يحتج إليه .

ولعل ذلك الاستغناء كان سبباً من أسباب الاستعلاء والتسامى ، فأثار ذلك حقد الأمراء والعلماء معاً .

وفى الحق إن ابن حزم كرمه الله ، فأعطاه نفساً أبية تعف عن الدنايا ، وسلح تلك النفس فى إبائها بالمال موفوراً ، أو على قدر كفاية مثله فلم ترمضه حاجة الفقر ، وأعطاه الله تعالى خلقاً قوياً جعله ينطق بالحق ؛ لا يمارى فيه ، ولا يجارى أحداً فى قول من غير إيمان ؛ وأعطاه سبحانه وتعالى فكراً حراً ، يفكر فى كتاب الله وسنة رسوله غير مأسور بفكرة قالها غيره ، أو جامد على مذهب من المذاهب .

---

(١) نفح الطيب الجزء الثانى طبع الأزهر

٦٧ — عاش ابن حزم بين الناس غنياً عنهم ، ولقد بينا أنه مع غناه لم ينعم بطراوة العيش ، بل كانت مع النعيم غيابات السجن ، وآلام الاغتراب ، وآلام ظن الناس ، فلا يصح أن يقال إنه كان امرءاً لاهياً ، بل كان يتخذ المال عدة وذخيرة لدفع بلايا الأيام ومعونة الأصدقاء ، فاتخذه أداة عصمة ، ولم يتخذه أداة شهوة . بل إن تقلب حاله ، وذهاب أكثر هذه الأموال كان دافعاً له لأن يفهم أن المال ظل زائل وعرض حائل وأن الآخرة خير وأبقى ، فانصرف إلى طلب ما عند الله ، بدل أن يلهو بفضل ماله ، وقد أدرك بهذا قيمة المنابر من الذهب فكان الغنى العفيف الشاكر ، ولم يكن اللاهى الكافر بأنعم الله عليه ، انظر إليه وهو يتكلم عن قصوره بقرطبة ، فهو يقول :

« ولقد أخبرنى بعض الرواد من قرطبة أنه رأى دورنا ببلاط مغيث فى الجانب الغربى منها ، وقد امحت رسومها ، وطمست أعلامها ، وخفيت معاهدها وغيرها البلى ، وصارت صحارى مجدبة بعد العمران ، وفيافى موحشة بعد الأنس ، وخرائب منقطعة بعد الحسن ، وشعاباً مفزعة بعد الأمن ، ومأوى للذئاب ، ومعازف للغيلان ، وملاعب للجان ، ومكامن للوحوش بعد رجال كالليوث وخرائد كالدمى ، تفيض لديهم النعم الفاشية ، تبدد شملهم ، فصاروا فى البلاد أيدى سبا ، فكأن تلك المحاريب المنمقة ، والمقاصير المزينة التى كانت تشرق إشراق الشمس ، ويجلو الهموم حسن منظرها حين شملها الخراب وعمها الهدوء ، كأفواه السباع فاغرة ، تؤذن بفناء الدنيا وتريك عواقب أهلها ، وتخبرك عما يصير كل من تراه قائماً فيها ، وتزهد فى طلبها بعد أن طالما زهدت فى تركها » (١) .

وهكذا ترى أنه وإن لم يذق طعم الفقر كلياً ، فقد ذاق طعم الحرمان نسبياً . وانتهى من ذوقه الحرمان ، لا إلى طلب الممنوع واتباعه ، بل زهد فى الطلب وقنع بالباقى ، وعلى ذلك يصح أن يقال : أنعم الله على ابن حزم العالم المتقن بنعمتى الغنى والفقر ، فوجد بالغنى العيش الكريم موفوراً ، فلم تذل نفسه منة العطاء ، ووجد بالحرمان من أكثر من ماله ، وبقاء أقله لذة الصبر والزهد فى طلب الدنيا .

---

(١) طوق الحمامة ص ٩٤ طبع القاهرة

وهكذا عاش ما عاش ذلك العالم العظيم يجاهد الظلم ويجاهد الجمود والجهل ثم يجاهد مع ذلك هوى النفس،ولهو الحياة وانتهى من الحياة وقد اعتصم بالبادية وهو المنتصر على نفسه وعلى الناس معاً ، ثم ثوى إلى مقره الأخير فى الثامن والعشرين من شهر شعبان سنة ٤٥٦ ه رضى الله عنه .

علم ابن حزم

٦٨ — لم يعرف التاريخ قبل ابن حزم عالماً جمع بين ضروب العلم المختلفة ما جمعه ابن حزم . فهو الكاتب الأديب . وله خوض فى علوم الفلسفة والمنطق ، وكان جريئاً فيها كما كان جريئاً فى غيرها . فهو يخطىء أرسطو فى منطقه وينهج فى المنطق منهاجاً يخالفه : ويتقصى التاريخ ويدونه متحرياً الحقيقة ، وهو بذلك المؤرخ العميق النظرة ، ويكتب فى أدق أجزاء التاريخ وهو الأنساب ، ويخرج من كل ذلك العالم المحقق المستوعب .

وهو مع كل هذا المحدث العظيم الذى يجمع أشتات الحديث ، فيحفظها وإذا كان قد أخذ الناس عليه أنه قد أدخل عليه أحاديث فإن ذلك لا يمنع عظم حفظه وإحاطته ومعرفته لأخبار الرجال وأحوالهم ، وهو الفقيه الذى أحيا علم الظاهر ، أو بعبارة أدق دلالة : أحيا علم الكتاب والسنة . وبين عمومهما وشمولهما لأحكام الأحداث التى تجرى بين الناس مهما يتغير الزمان وإذا كان قد اختار المنهاج الظاهرى منهاجاً فذلك لم يكن تقليداً . بل لأنه المنهاج الوحيد الذى يتمكن به من بيان أن أحكام القرآن والسنة سائغة للواردين بينة للقاصدين من غير أن يرنقها فى زعمه قياس أو تأويل عقل بأمر غريب عنها ليس منها . كما يقرر هو . فإنه ما دام يطلب علم الكتاب والسنة وحدهما من غير حمل عليهما . فلا مناص له من أن يختار الرأى الظاهرى منهاجاً له .

٦٩ — وهو فوق ذلك العالم بالملل والنحل فى غير الإسلام . والعليم بالفرق الإسلامية ، وأهل النجاة منها ، والعليم بوجوه الرد على غير المسلمين ، والعليم بالفرق بين الفرق معرفة دقيقة ، وإنه ليناقشها بطريقته الصريحة الحرة غير سائر وراء أحد ، ولا ملتفت لقول قاله عالم مهما تكن منزلته ما دام يخالف ظاهر الكتاب والسنة ، أو يأتى بقول لا يشتق منهما . ولا يعتمد فيه

على صريحهما ، هو فى ذلك يبين للناس أنه لا يقصد فى علم العقائد إلا ما كان ضاحياً بيناً ولا يقصد إلى المناهج المعقدة المتأثرة بمناهج اليونان ، أو هى فى ذاتها اقتباس منها .

ثم هو يناقش الفلاسفة ، ويسبق الغزالى إلى مناقشتهم وإدحاض حججهم ، ويبين بطلان اعتقاداتهم بأدلة منطقية من جنس أدلتهم .

وهكذا لا تجد باباً من أبواب العلم الإسلامى إلا خاض فيه ابن حزم خوض العارف بمراميه ، المدرك بمغازيه ، فيقبل الحق الذى يعتقده حقاً ، ويرد فى عنف ما يراه باطلا ، ويرد المسببات إلى أسبابها . والنتائج إلى مقدماتها ، والأقوال إلى غاياتها فى قلم مبين مصور ، وعبارة صريحة واضحة نيرة .

٧٠ — ولم ينكر على ابن حزم تلك المنزلة من العلم أحد من معاصريه سواء أكانوا مخالفين له أم كانوا مناوئين ، ولقد قال فى ذلك ابن حيان معاصره ، وليس ممن ينظرون إليه نظرة عاطفة :

« لم يكن بالسليم من اضطراب رأيه . ومغيب شاهد علمه عند بقائه إلى أن يحرك بالسؤال فيتفجر منه بحر لا تكدره الدلاء » .

ويقول فى ذلك أيضاً (١) :

« ولهذا الشيخ أبى محمد مع يهود لعنهم الله ومع غيرهم من أولى المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام مجالس محفوظة ، وأخبار مكتوبة ، وله مصنفات فى ذلك معروفة من أشهرها فى علم الجدل كتابه المسمى كتاب الفصل بين أهل الآراء والنحل ، وكتاب الصادع والرادع على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين ، وكتاب الرد على من قال بالتقليد . . . إلخ كتبه »(٢).

ولقد جاء فى نفح الطيب : «قال صاعد فى تاريخه : كان ابن حزم أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام ، وأوسعهم معرفة ، مع توسعه فى علم

---

(١) معجم الأدباء جـ ١٢ ص ٢٤٩ .

(٢) معجم الأدباء جـ ١٢ ص ٢٥٦

اللسان والبلاغة والشعر والسير والأخبار ، أخبرنى ابنه الفضل أنه اجتمع بخط أبيه من تواليفه نحو أربعمائة مجلد » . . قال الذهبى . « كان إليه المنتهى فى الذكاء وحدة الذهن ، وسعة العلم بالكتاب والسنة والمذاهب ، والملل والنحل والعربية والآداب والمنطق والشعر مع الصدق والديانة ، والحشمة والسؤدد والثروة ، وكثرة الكتب» قال الغزالى رحمه الله تعالى : « وجدت فى أسماء الله كتاباً لأبى محمد بن حزم يدل على عظم حفظه ، وسيلان ذهنه »(١).

ويقول فيه عبد الواحد المراكشى فى كتابه المعجب « له مصنفات كثيرة جليلة القدر ، شريفة القصد فى أصول الفقه وفروعه ، على مهيعه الذى يسلكه ، ومذهبه الذى يتقلده . وهو مذهب داوود بن على بن خلف الأصبهانى الظاهرى ، ومن قال بقوله من أهل الظاهر ، ونفاة القياس والتعليل ، بلغنى عن غير واحد من علماء الأندلس أن مبلغ تصانيفه فى الفقه والحديث والأصول والنحل والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الأدب والرد على المخالفين — نحو أربعمائة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة ، وهذا شىء ما علمناه لأحد ممن كان فى مدة الإسلام قبله إلا لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى فإنه أكثر أهل الإسلام تصنيفاً »(٢) .

٧١ — تتضافر كل الروايات والأخبار على عظم منزلة ابن حزم العلمية ، وأنه أكثر علماء الإسلام تصنيفاً وتأليفاً . وعلى أنه عالج العلوم الإسلامية كلها ، وقد قرروا أنه بمنزلة أبى جعفر بن جرير الطبرى من حيث كثرة التأليف ، ولكن يختلف عن أبى جعفر فى نوع التأليف ؛ فأبو جعفر كان أكثر تأليفه فى الأخبار والتاريخ والتفسير والرواية ، وله قدم فى الفقه والحديث فإذا كان له كتاب اختلاف الفقهاء فإنه لا يرتفع إلى مقام ابن حزم فى الفقه والأصول ، وفوق ذلك فإن ابن جرير لم يعرف بالمجادلة فى الملل والنحل بالقدر الذى علم لابن حزم ، ولكل منهما فضله ومقامه . ولانقصد بهذا الغض من مقام ابن جرير وأثره فى الإسلام وحفظه لتاريخه ، ولروايته تفسير القرآن الكريم .

---

(١) نفح الطيب جـ ٦ ص ٢٠٤ طبع فريد الرفاعى

(٢) المعجب ص ٤٧

٧٢ — ويظهر أن ابن حزم عنى عناية خاصة بكل ما يتصل بالآداب والنقد من علوم اليونان وغيرهم ، فإن صاحب المعجب يذكر أن ابن حزم كان يعلم صناعة الخطابة ، فهو يقول : « ولأبى محمد بن حزم هذا منصب وافر من علم النحو واللغة وقسم صالح من قرض الشعر ، وصناعة الخطابة »(١)،

وأن هذا يدل على أنه كان يدرس الخطابة نظرياً ، ويعالج تطبيق قواعدها عملياً ، فإن علم الخطابة كانت أصوله قد وضعت من قبل فى كتاب الخطابة لأرسطو . وقد عرف عند العرب فى كتاب الشفاء لابن سينا ، فإن قسم المنطق من كتاب الشفاء لابن سينا فيه تلخيص لكتاب الخطابة لأرسطو . وكتاب نقد النثر لابن قدامة كان معروفاً قبل ذلك ، فإذا كان ابن حزم قد درس علم الخطابة كما تدل على ذلك عبارة صاحب المعجب. فإنه بذلك يكون قد اطلع على الفلسفة اليونانية وانتفع بما هو صالح للانتفاع منها .

٧٣ — وأخيراً فهذا ابن حزم فى مقامه العلمى قد أجمع العلماء على سعة علمه ، وكثرة إنتاجه وقد آن لنا ونحن نكتب فى حياته أن نتصدى بالبيان للمهيئات والأسباب التى أنتجت ذلك العالم الجليل بتوفيق الله تعالى .

إنه لا بد فى نظرنا — لتكامل علم العالم من عناصر أربعة — أولها المواهب الشخصية المواتية — والثانى — الشيوخ الموجهون — والثالث العمل فى الحياة الذى يجعله متوافراً على العلم — والرابع — البيئة العلمية التى تظله وتوجهه . وإنا نتولى كل عنصر من هذه العناصر بالبيان .

١ — صفاته

٧٤ — إن مواهب العالم هى الدعامة الأولى لطلب العلم ، وهى المفتاح الذى يفتح به باب المعرفة وهى الوعاء الذى ينبثق منه نور العلم ، فإذا لم يؤت الله امرءاً مواهب تنزع إلى العلم ، وطلب الحقيقة فى ناحية من النواحى ، فأولى به ثم أولى أن يتجه أو يوجهه ذووه إلى أبواب الفكر الذى يتجه به إلى الصناعات والأعمال الحسية ، بدل أن يتجه إلى الأعمال العقلية ولكل

---

(١) الكتاب المذكور

فضل ولكل ثمرة والجماعات محتاجة إلى النوعين من الناس فلولا العلماء الذين يطلبون الحقائق ويغوصون لإدراكها لجمدت الإنسانية على حالها الأولى من البداوة ولبقيت فى أدنى معيشة وأدنى لون من ألوان الحياة ولولا الفريق الثانى ماكثر العمران ، بل ما توافرت أسباب الحياة لأى إنسان إلا أن يعيش كما يعيش المتأبد فى القفار .

٧٥ — وإن ابن حزم قد آتاه الله من الصفات ما يمكنه من فتح نور المعرفة والاستضاءة به والاتجاه معه إلى أن قضى نحبه . وكل مخايله ومواهبه تجعل منه العالم الذى فاضت بحوثه ، وتناقلت الأجيال كتبه وكان له لون خاص قائم به فى الفكر الإسلامى ، قد تميز به ولم يشركه فيه سواه .

وأولى هذه الصفات أو تلك المواهب حافظة قوية مستوعبة جعلته يستولى على أبواب العلم استيلاء ، فإن الحافظة القوية هى السبيل الأول الذى يمكن العالم من السيطرة الفكرية على ما يقرأ بحيث يربط أقصاه بأدناه وأوله بآخره وأجزاؤه بعضها ببعض ، فيوائم بينها إن كانت متناسقة متلاقية ويبين التنافر فيها إن كانت غير متآخية .

وقد آتى الله سبحانه وتعالى ابن حزم حافظة واعية فقد حفظ أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ورتب مصادرها ، وارتفع فى ذلك إلى مرتبة الحفاظ الكبار ، وعلم من آثار التابعين والصحابة ما جعله فريد وحده فى المعرفة بفقههم ، واستخراج الأحكام ، والبناء عليها بما يتسع له منهاجه الفقهى . وكان حافظاً لسر الأولين يربط علومه التى استحفظها ، ووعاها بعضها ببعض فى تناسق فكرى اختص به ، من بين معاصريه من العلماء والفقهاء .

ولقد كان معاصروه والمؤرخون له يعجبون من قوة حافظته وعظم إحاطته ، وكثرة استيعابه .

٧٦ — وكان له مع ذلك بديهة حاضرة ، تجىء فيها أرسال المعانى فى وقت الحاجة إليها ، وتنثال عليه انثيالا فتسعفه فى الجدال ، وتنصره فى النزال

الذى كان يختار خصومه مع من يؤيدهم من الأمراء والحكام ميدانه ، فما يبلغون شأوه ، ولا يصلون إلى غايته .

ويذكر الذهبى فى تذكرة الحفاظ أنه ذكر لابن حزم قول من يقول : «أجل المصنفات الموطأ ، قال : بل أولى الكتب بالتعظيم الصحيحان ، وصحيح سعيد بن السكن والمنتقى لابن الجارود ، والمنتقى للقاسم بن أصبغ ومصنف الطحاوى . ومسند البزار ، ومسند ابن أبى شيبة ، ومسند أحمد ابن حنبل ، ومسند ابن راهويه ، ومسند الطيالسى ، ومسند الحسن بن سفيان ، ومسند عبد الله بن محمد المسندى ، ومسند يعقوب بن شيبة ، ومسند على بن المدينى ، ومسند ابن أبى غرزة ، ثم بعدها الذى فيه كلام غيره مثل مصنف عبد الرزاق ، ومصنف أبى بكر بن شيبة ، ومصنف بقى ابن مخلد ، وكتاب محمد بن نصر المروزى ، وكتاب أبى المنذر — الأكبر ، والأصغر ، ثم مصنف حماد بن سلمة . ومصنف سعيد بن منصور ، ومصنف وكيع ، ومصنف الفريابى وموطأ مالك بن أنس، وموطأ ابن أبى ذؤيب ، وموطأ ابن وهب ، ومسائل أحمد بن حنبل ، وفقه أبى عبيد ، وفقه أبى ثور» .

وهكذا وإن هذا لا يدل على قوة الحافظة فقط ، بل يدل مع ذلك ، على أمرين :

(أحدهما) : الاستيعاب والاطلاع والموازنة بين كل ما قرأه ، وإنه لكثير .

(وثانيهما) : حضور البديهة . واستحضار المعلومات فى وقت الحاجة إليها ، والمسارعة بالإجابة عند الحاجة .

وهذا الخبر يدل فوق ذلك على أنه ينظر فى الكتاب إلى مقدار ما اشتمل عليه ، فإن الذين يفضلون موطأ مالك ينظرون عند تفضيلهم إياه إلى قوة سنده وسبقه ، لا إلى مقدار ما اشتمل عليه ، وأما ابن حزم فلا ينظر ذلك النظر الإضافى ، إنما ينظر إلى مقدار النفع فى ذاته ، ولا شك أن مجموعة الآثار التى اشتمل عليها الموطأ دون أكثر الموسوعات التى ساقها .

٧٧ — وإن ابن حزم مع هذه البديهة الحاضرة التى تسعفه بالمعلومات

الشاردة فى وقت الحاجة إليها ، وتلك الحافظة الواعية المستوعبة ، مع هاتين الميزتين قد أوتى عمق تفكير وغوصاً على الحقائق ، وقوة تأمل ، لا يكتفى من الظواهر حتى يتعرف ما وراءها . ولا يترك المسببات حتى يعرف أسبابها ، فهو لا يكتفى بالاستقراء والإحصاء ، حتى يعرف كل مسألة ليعرف أسرارها ، ولا يكتفى بمعرفة الوقائع حتى يعرف بواعثها والدافع إليها ، وإن ذلك يتجلى كل التجلى فى دراسته النفسية ، وبعض دراساته الفلسفية والكلامية ، فمثلا لا يكتفى عند دراسته للفرق الإسلامية المختلفة بدراسة آراء هذه الفرق ، والأدلة التى تسوقها لهذه الآراء ، بل يدرس البواعث النفسية والاجتماعية التى جعلت الفرق تكثر وتتشعب ، ويشير إلى البواعث التى جعلها تختار تلك الآراء ، فهو يقرر أن الفرس وغيرهم عندما دخلوا فى الإسلام منهم من أراد أن يثأر لفقد دولته ببث أفكار بين المسلمين ليست من دينهم ، ليفسد عليهم أمرهم ، ثم يسوق البواعث مفصلا موضحاً على ما سنشير إليه فى موضعه .

وإنك تراه فى رسالة طوق الحمامة يرد الظواهر إلى بواعثها النفسية محاولا فى ذلك أن يكشف عن النواميس النفسية التى تسير الإنسان فى عواطفه الإنسانية نحو كل جمال .

وتجد مثل ذلك ، بل أوضح وأبين فى رسالته «مداواة النفوس» التى هى علاج نفسى لعيوب الأخلاق ، انظر إليه وهو يتكلم فى الفضائل تجد النظر العميق الجامع ، فيقول مثلا : « من العجائب أن الفضائل مستحسنة ومستثقلة ، والرذائل مستقبحة ، ومستحبة »(١) .

وانظر إليه يصف المعجبين بأنفسهم « ولقد تسببت إلى سؤال بعضهم فى رفق ولين عن سبب علو نفسه ، واحتقاره للناس ، فما وجدت أن زاد على أن قال لى أنا حر لست عبداً لأحد فقلت له أكثر ما تراه يشاركك فى هذه الفضيلة ، فهم أحرار مثلك . » . فلم أجد عنده زيادة ، فرجعت إلى

(١) رسالة مداواة النفوس ص ٦٦ طبعة سنه ١٣٢٣ بدمشق .

تفتيش أحوالهم ومراعاتها ، ففكرت فى ذلك سنين ؛ لأعرف السبب الباعث لهم على هذا العجب . . . فلم أزل أختبر ما تنطوى عليه نفوسهم بما يبدو من أحوالهم ومن مراميهم من كلامهم ، فاستقر أمرهم على أنهم يقدرون أن عندهم فضل عقل وتميز رأى أصيل ، ولو أمكنتهم الأيام من تصريفه لوجدوا فيه متسعاً ، ولأداروا الممالك الرفيعة ولبان فضلهم على سائر الناس ، ولو ملكوا مالا لأحسنوا تصريفه فمن ها هنا تسرب التيه إليهم ، وسرى العجب فيهم »(١) .

وهكذا تراه يكتفى بالظواهر حتى يدرس الأسباب ويسير على ذلك المنهاج فى كل ما يكتب ، سواء أكان يكتب فى الأخلاق أم التاريخ — أم كان يكتب فى الفقه ، فهو ذو فكر عميق غواص يبحث عن الحقائق فى مواطنها .

٧٨ — وإنه وقد آتاه الله هذه المواهب الفكرية يؤمن كل الإيمان بأن الله سبحانه وتعالى هو الذى وهبها له ، وأن عليه شكره بالقيام بحقه ، وأنه إن لم يقم بحقها أو اغتر بها فإنه يكون كافراً بها ، ويوجه اللوم الشديد إلى الذين يغترون بمواهبهم ، فيقول رضى الله عنه : « وإن أعجبت بعلمك ، فاعلم أنه لا خصلة لك فيه ، وأنه موهبة من الله مجردة وهبك إياها ربك تعالى ، فلا تقابلها بما يسخطه فلعله ينسيك ذلك بعلة يمتحنك بها تولد عليك نسيان ما علمت وحفظت ، ولقد أخبرنى عبد الملك بن طريف ، وهو من أهل العلم والذكاء واعتدال الأحوال ، وصحة البحث أنه كان ذا حظ من الحفظ عظيم ، لا يكاد يمر على سمعه شىء يحتاج إلى استعادته . وأنه ركب البحر مرة . فمر فيه هول شديد أنساه أكثر ما كان يحفظ وأخل بقوة حفظه إخلالا شديداً لم يعاوده ذلك الذكاء بعد . . وأنا أصابتنى علة فأفقت منها . وقد ذهب ما كنت أحفظ إلا مالا قدر له . فما عاودته إلا بعد أعوام . واعلم أن كثيراً من أهل الحرص على العلم يجدون فى القراءة والإكباب على الدرس والطلب . ثم لا يرزقون منه حفظاً ، فليعلم ذو العلم أنه لو كان بالإكباب وحده

(١) الرسالة المذكورة ص ٦١ ، ٦٢ .

لكان غيره فوقه . فصح أنه موهبة من الله تعالى . فأى مكان للعجب هاهنا ؟ ما هذا إلا موضع تواضع وشكر لله تعالى ، واستزادة من نعمه . واستعاذة من سلبها »(١) .

٧٩ — هذه مزايا فكرية ، امتاز بها ذلك الإمام العظيم . وإنه بجوار هذه المزايا الفكرية كانت عنده صفة أخرى لازمة للعلماء وهى الصبر والجلد والمثابرة . لقد جد ابن حزم فى طلب العلم وتحصيله ، وانصرف إليه بكليته ، ولم يجعل من نفسه فراغاً لغيره ، لأنه وجد أن ذلك سبيل علوه . وهو فوق ذلك سبيل الله تعالى ، فإن من طلب العلم لله وصل إلى مبتغاه ، وهو أسمى غاية ، ونال العلو به بين الناس فيجمع الله له حظ الدنيا والآخرة .

إن ابن حزم نشأ فى بيت وزارة كما رأينا . وما إن شب عن الطوق وأدرك الدنيا ، وتطلعت نفسه لما فيها حتى رأى الدهر يقلب لأبيه ظهر المجن ، والفتن تضرب بجرانها ، فتزعج مقامهم ، فنى سنة ٣٣٩ أى عند بلوغ ابن حزم الخامسة عشرة من عمره وقعت الفتن التى اضطرتهم إلى هجر دورهم ، والانتقال إلى دور أخرى لهم . ثم مات أبوه ثم اضطر من بعد ذلك إلى الانتقال من قرطبة إلى المرية ثم التطواف من بعد مغرباً أو مختاراً وإن هذا أقنعه منذ صباه بأن السياسة مركب خشن ، وأن ما يناله ذو الطمع فيها من خيراتها ، يهون بجواره ما ينتابه من جرائها ولذلك انصرف منذ صباه إلى العلم ، ولم يمنعه من طلبه سجن ولا تغريب ، وجعل همه ذلك الطلب لله لا لأحد سواه ، ولذلك جد فيه وصبر فى طلبه على ما كان يلقاه من أذى الأمراء ، وتسوىء السمعة والنفى من الأرض والانتقال من إقليم إلى إقليم ، ولما حرقوا كتبه ، لم يزده ذلك إلا انصرافاً إليه وتدوين ما فى صدره من جديد . وذلك كله ، لأنه جعل همه العلم والتقرب إلى الله ببيان الحق والنطق به . ولذا يقول : لذة العالم بعلمه ، ولذة الحكيم بحكمته ، ولذة المجتهد لله عز وجل باجتهاده أعظم من لذة الآكل بأكله والشارب بشربه والكاسب بكسبه واللاعب بلعبه والآمر بأمره ، وقد نال لذة العليم والحكيم

---

(١) مداواة النفوس ص ٥٠ ، ٥١ .

لمجتهد لله عز وجل ثم يقرر أن طلب العلم لا يقصد به الاستعلاء بل الاجتهاد لله ، وطلب الآخرة الباقية لا الدنيا الفانية هو غاية الغايات للإنسانية العالية ، فيقول « ليس فى العالم منذ كان إلى أن يتناهى — أحد يستحسن الهم . ولايريد إلا طرحه عن نفسه فلما استقر فى نفسى هذا العلم الرفيع ، وانكشف لى ذلك السر العجيب . وأنار الله لفكرى هذا الكنز العظيم بحثت عن سبيل موصلة على الحقيقة إلى طرد الهم الذى هو المطلوب النفيس . . . فلم أجدها إلا فى التوجه إلى الله عز وجل بالعمل للآخرة »(١) .

عندما وصل ابن حزم إلى هذه الحقيقة انصرف إلى العلم الإسلامى بكليته فبصبر على طلبه . وصبر على نشره وصبر على أذى الناس فى الجهر بالحقيقة التى طلب بها ما عند الله سبحانه وتعالى .

وإذا كان ابن حزم قد انصرف إلى الله ليبعد همومه وأحزانه ولم يجد سبيلا لترك الهم والحزن خيراً من ذلك . فإن الله سبحانه وتعالى قد وهبه الإخلاص كله ، واتجه إلى طلب الحقيقة اتجاهاً مستقيماً لاعوج فيه ولا التواء ليس له وراء طلبها مأرب ، ولا بعدها غاية أو مطلب إلا رضاء الله سبحانه.وفى الحكمة المشرقية أن الاتجاه المستقيم إلى طلب الحق ينير البصيرة فيلقى الله سبحانه وتعالى نوراً فى قلبه ، وبهذا النور يصل إلى الحقائق فتكون ملء فكره وتوجه قوله وعمله وفكره . فلا يعمل إلا خيراً ولا يفكر إلا فى خير وبذلك يكون العالم صادق النظر . لأنه أوتى صدق الطلب .

٨٠ — وإن ابن حزم فوق الإخلاص فى طلب الحقيقة قد كان يعلم أنه يطلب علم الدين . ومن طلب علم الدين كان الإخلاص له ألزم . والاتجاه إلى الله فى طلبه أعظم ،وكذلك كان شأنه ، كان اجتهاده فى طلب الحقيقة وكان اجتهاده فى طلب علم الدين ؛ فلقد دفعه إخلاصه لدين الله وطلبه من منبعه الأول إلى أن يدعو الناس إلى ما يعتقد . لا يهمه فى ذلك إرضاء أحد . لا يطلب إلا رضا الله تعالى ولذلك لم ينل من نفسه أذى الأمراء ، ولا تشنيع

---

(١) الرسالة المذكورة ص ٢٠ .

العلماء . بل قابل الفريقين بقلب مخلص ، ولسان عضب . وقلم كاشف للحقائق ، وكان ذلك العالم العظيم مخلصاً للناس لم ينافق أحداً . ولم يحاول أن يخدع أحداً ولا يعارض أحداً إلا بحق .

٨١ — ولقد كان لفرط إخلاصه يباعد بين نفسه . وبين العجب بها . والاغترار بما وصل إليه من علم . وكان يعتبر العجب آفة الإخلاص . وآفة الرأى ، وآفة الأخلاق الفاضلة . ويدعو كل امرىء إلى تقدير خطئه قبل تقدير صوابه . فإن ذلك يدفعه إلى التطامن . والتطامن للحق سبيل الإخلاص فى طلبه . فهو يقول : « إن أعجبت بآرائك فتفكر فى سقطاتك ، وفى كل رأى قدرته صواباً فخرج بخلاف تقديرك وأصاب غيرك وأخطأت أنت فإنك إن فعلت ذلك فأقل أحوالك أن يوازن سقوط رأيك صوابه . فتخرج لا لك ولا عليك. والأغلب أن خطأك أكثر من صوابك وهكذا كل أحد من الناس بعد النبيين »(١) .

وإنه ليعتبر الإخلاص شعار الحكماء الذين يستمسكون بالفضيلة ويطالبون حقائق الأشياء . ويقرر أن عامة الناس لايسلمون إلا إذا أخلصوا وظهر إخلاصهم . وعرفت سلامة الجانب منهم . ولذا يقول : « احرص على أن توصف بسلامة الجانب وتحفظ من أن توصف بالدهاء فيكثر المتحفظون منك . حتى ربما أضر ذلك بك . وربما قتلك »(٢) .

وهكذا تجد ذلك العالم المجرب يخلص فى طلب الحق . ويخلص فى دين الله . ويخلص للناس . فلا ينافق . ولا يخادع ويرى أن الإخلاص يؤدى إلى الحق . وإلى الثقة واطمئنان الناس ، ويؤدى إلى السلامة . والله فى عون المخلصين .

والإخلاص نور الحكمة وطريق الهداية . ولا يصل إلى الهدى من لم ينر الله قلبه بنور الإخلاص . ولقد وصف الله سبحانه وتعالى بعض النبيين

---

(١) مداواة النفوس ص ٥٠

(٢) الرسالة المذكورة ص ٦٤ .

بأنه كان من المخلصين ، وروى أن عيسى عليه السلام قال وقد سأله بعض الحواريين من المخلص : « المخلص من إذا عمل خيراً لا يهمه أن يحمده الناس » .

وكذلك ابن حزم رضى الله عنه ، فقد كان يجتهد ويعمل ويدرس ويبحث وينتج ، ولا يبالى أمدحه الناس أو ذموه .

٨٢ — وإن إخلاص ابن حزم قد كان سبباً فى الصفة التى اشتهر بها ، وهى الصراحة فى الحق . ينطق بقول الحق . لا يهمه رضى الناس أم سخطوا ويستوى عنده الإيذاء والثناء . مادام الحق يدفعه إلى أن يقول ما قال ، ويوجب عليه أن ينطق غير محجم ولا مجمجم . حتى لقد قال عنه معاصروه إنه عرف العلم ، ولم يعرف سياسة العلم ، وقد أجمع الذين أرخوا له على أنه كان شديداً فى قوله صريحاً فى وصف الذين يجادلونه وآرائهم . أفهذه الصراحة العنيفة التى كان يصك بها خصومه صك الجندل كانت نتيجة لحدته التى اتصف بها كما سنذكر ، أم كانت لأن سياسة الحق أوجبت عليه أن يقول ما يقول ، وإن أضر ذلك به . وادعى عليه أنه لم يعرف سياسة العلم !

إن ابن حزم يدعو إلى مسالمة الناس والائتناس بهم ، وعدم معارضتهم فيما لا يضر فى الدين أو الدنيا . وإنه العالم الذى يستمسك بعلمه . وعمله من جنس ما يعلم . فلا يتهم بنفاق ولا تقصير . ولا يقال فيه إنه من الذين يقولون مالا يفعلون . إنه كان يسير على تلك القاعدة : المسالمة إلا فيما يضر الدين أو الدنيا السكوت فيه ، وإنه لينصح الناس دائماً بذلك فيقول : « وإياك ومخالفة الجليس ومعارضة أهل زمانك فيما لا يضرك فى دنياك ولا فى أخراك وإن قل ، فإنك تستفيد بذلك الأذى والمنافرة والعداوة . وربما أدى ذلك إلى الضرر العظيم دون منفعة أصلا وإن لم يكن بد من إغضاب الناس أو إغضاب الله عز وجل ولم يكن لك مندوحة عن منافرة الخلق أو منافرة الخالق ، فأغضب الناس ونافرهم . ولا تغضب ربك ولا تنافر الحق »(١) .

تلك هى قاعدته التى سار عليها فى صراحته . يسالم الناس ويأتنس بهم ، وإن

---

(١) الرسالة المذكورة ص ٤٥

مصاحبته لعلماء من عصره ومراسلته لهم تفيضان بالبشر والمحبة والإخاء والوداد مما يدل على أنه رجل كان يأنس بالناس ويوادهم ويخالطهم برفق المودة ولطف العشرة ، ولكنهم أخذوا عليه مخالفته لمالك ، ورموه بسوء الرأى أو على الأقل الجامدون منهم ، فعندئذ لم يجد مندوحة عن إغضابهم ، أو إغضاب الحق ، وعن منافرتهم أو منافرة الرب كما قرر ، فاختار أن ينافرهم ويغضبهم . ويرضى الله والحق . فإن كان قد ترك سياسة العلم التى كان يصطنعها بعض علماء عصره . فقد اختار سياسة الحق التى تجعله ينطق بما يرى . ويصدع به بين الناس .

ولقد كانت إذن صراحة ابن حزم فى القول ثمرة إخلاصه فى طلب الحقيقة . وطلب الحق فى الدين . وما كان لمثله أن يرضى بالدنية فى دينه . فكان ما كان .

٨٣ — ولكنا بعد ذلك الحكم نقول إن ابن حزم كانت فيه حدة . فهو لا يكتفى بالتصريح المجرد بالحق وبيان الدليل ، بل ربما فرطت منه عبارات قوية فيها بعض العنف . مثل قوله فى تخطئة بعض الآراء إن هذا خطأ شنيع وإن الحدة من العلماء أمر غير محمود بلا ريب ، ولكن مع ذلك يجب أن نقرر أن حدته كان سببها أمرين :

(أحدهما) ما أحسه من إرادة السوء به وإنزال الأذى ، وأى أذى أشد وأعظم أثراً فى نفس العالم من أن يرى جهوده وثمرات فكره تحترق بين يديه ويشهد العالم احتراقها ، إن ذلك يخرج الحليم عن حلمه ،فكان بلاشك كيد خصومه له من أسباب حدته بل إنه أعظم أسبابها وإنا كنا نريد من ذلك العالم العبقرى والحكيم الخلقى أن يعلو عن الحدة حتى فى هذه الأحوال .

(الأمر الثانى) الذى ولد الحدة فى خلقه هو مرض أصابه وإنه ليذكر ذلك بصراحته التى عهدناها فيه . فيقول رضى الله عنه : « لقد أصابتنى علة شديدة ولدت فى ربواً فى الطحال شديداً ، فولد ذلك على من الضجر ، وضيق الخلق ، وقلة الصبر والنزق أمرا جاشت نفسى فيه إذا أنكرت تبدل خلقى ،

واشتد عجبى من مفارقتى لطبعى ، وصح عندى أن الطحال موضع الفرح وإذا فسد تولد ضده» (١) .

٨٤ — هذا وصفه العميق لنفسه ينكر ضيق خلقه وتبرمه بل يصف نفسه بأنها تكون نزقة ، فبالصراحة التى وصف بها آراء غيره : وصف نفسه . ولا يهمنا ما قاله من أن الطحال باعث التفاؤل إن سلم : والتشاؤم إن سقم، لا يهمنا صدق هذه القضية أو عدم صحتها فإن ذلك موكول إلى الطب وإلى علماء التشريح من الأطباء وإنما يهمنا وصفه الدقيق لنفسه ، وصدق حكمه حتى على معايبه ، وصراحته الشديدة القوية العنيفة فى حكمه على نفسه وأى صراحة أجل من أنه يقول إنه يكون منه النزق والاندفاع فى القول .

وإنه ليقرر أن خلقه قد تبدل من هدوء واستقرار واطمئنان وبشر وإقبال على الحياة والأحياء إلى ضجر وضيق خلق واندفاع بعد أن أصيب بهذه العلة وأنه لاحظ ذلك فى نفسه .

ولو أنه بين لنا التاريخ الذى أصيب فيه بهذه العلة لاستطعنا أن نتبين شطرى حياته ، حياة الاطمئنان والسرور . ثم حياة الضجر وضيق الخلق والاندفاع .

وإننا لو درسنا كتاباته دراسة متفحص متعرف لما وراء السطور لوجدنا بعض الكتب قد كتبه وهو فى حال بشر وسرور وحب للحياة والأحياء وإقبال على الدنيا بما فيها ومن فيها مع العفة والورع : فأى قارىء يقرأ كتاب طوق الحمامة ولا يرى فيه البشر والسرور يفيضان على القلم من نفس الكاتب وروحه .

٨٥ — ولكن أهذه الحدة التى أصابته بشدة الجامدين فى نقده وإغرائهم الأمراء به . وبالعلة التى انتابته لم تنتج إلا المعاندة والمغاضبة بينه وبينهم والنفى إلى قريته التى مات فيها ؟ إنها بلا شك أنتجت ذلك ولكنها أنتجت

---

(١) مداواة النفوس ص ٥٤

مع ذلك الحمية فى العلم والتأليف والتصنيف ، إن ابن حزم يسند كثرة تآليفه إلى الحدة التى أثارها فيه خصومه فهو يقول رضى الله عنه :

« ولقد انتفعت بمحك أهل الجهل منفعة عظيمة وهى أنه قد توقد طبعى واحتدم خاطرى وحمى فكرى وتهيج نشاطى فكان ذلك سبباً إلى تواليف عظيمة النفع ، ولولا استثارتهم ساكنى ، واقتداحهم كامنى ما انبعثت لتلك التواليف »(١) .

تلك هى الثمرة التى أنتجتها الحدة وذلك هو النور الذى انبعث من محك هذه الشدة فما كانت حدته شراً لا خير فيه ، بل كان فيها خير كثير ونفع عظيم .

٨٦ — وهناك وصف آخر فى ابن حزم ربما كان من أسباب حدته وهو بلاريب سبب من أسباب ذوقه الفنى فى النثر والشعر ، فالله تعالى قد أعطاه فوق ذلك صدق حس ، وبعد غور فى إدراك حقائق النفوس ، وأعطاه مع ذلك قوة إحساس ، فقد كان قوى الإحساس ، مستوفر العاطفة ، والعاطفة القوية إذا كان معها عقل مدرك ، وخلق كامل أنتجت صدق نظر ، ومدارك تشبه الإلهام ، ومشاركة وجدانية بينه وبين الناس تجعله يدرك كنه نفوسهم ، ويكون بذلك صادق الفراسة يدرك أغوار النفوس بلقانة سريعة ، وإحساس قوى عميق .

وإن كتابه طوق الحمامة فيه تسجيل لأحاسيسه القوية ، كما أن فيه دراسة عميقة للنواميس النفسية ؛ وإنه بقوة إحساسه استطاع أن يسجل صنوف المحبين ، وألوان الحب ، وإنه ليقرر فى بيان حقيقة الحب قول ذى الإحساس القوى مع الفكر المستقرى المتتبع ، فيقول : « الذى أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة فى أصل عنصرها الرفيع . . . وقد علمنا أن سر التمازج والتباين فى المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال ، والشكل دائماً ، إنما يستدعى شكله ، والميل إلى مثله ساكن ، والمجانسة عمل محسوس

---

(١) الرسالة المذكورة ص ٣٠

وتأثير مشاهد ، والتنافر فى الأضداد ، والموافقة فى الأنداد »(١) ويقول فى أمارات الحب « ومن علاماته الظاهرة لكل ذى بصر الانبساط الكثير الزائد ، والتضايق فى المكان الواسع ، والمجاذبة على الشيء يأخذه أحدهما » .

وهذا كلام لا يكتبه إلا ذو إحساس قوى يحس بكل ما يجرى حوله يحسه بإحساسه ثم يستقريه بنظره ، ثم يسجله بقامه حقائق ثابتة .

٨٧ — وإن ابن حزم فوق هذه الصفات النفسية التى أرهفت مداركه له صفات خلقية سمت به ، وأعلته وجعلته يتجه إلى معالى الأمور .

وإن أبرز صفاته الخلقية هذه صفتان ، أولاهما الوفاء ، والثانية الاعتزاز بالنفس من غير عجب ، ولا خيلاء .

فأما الوفاء فقد كان جوهر نفسه ، كان وفياً لأصدقائه ، ولشيوخه ، ولكل من اتصل به ، بل كان وفياً حتى للجماد . فهو يسأل الذاهبين إلى قرطبة عن دوره وما جرى لها . وقد كانت مغانيه وكان فيها أنس نفسه . وإنه ليقول فى ذلك : « لا أقول قولى هذا ممتدحاً . ولكن آخذ بأدب الله عز وجل : « وأما بنعمة ربك فحدث » لقد منحنى الله عز وجل من الوفاء لكل من يمت إلى بلقية واحدة ووهبنى من المحافظة لمن يتذمم منى ولو بمحادثة ساعة حظا أنا له شاكر وحامد . ومنه مستمد ومستزيد . وما شيء أثقل على من الغدر . ولعمرى ما سمحت نفسى قط فى الفكرة فى إضرار من بينى وبينه أقل ذمام ، وإن عظمت جريرته ، وكثرت إلى ذنوبه . ولقد دهمنى من هذا غير قليل ، فما جزيت على السوءى إلا بالحسنى . والحمد لله على ذلك كثيراً »(٢) .

وهكذا يقرر أن الوفاء خلته ، وأنه يفى لمن يذنب إليه . ومن يخلص له ، وأن الوفاء فضيلة فى الحالين . فما كان الوفاء ليكبر إلا عند وجود أسباب الغدر أو دواعى القطيعة ، وإنه ليختار من الوفاء عظيمه . ولا يقف عند أدنى منازله . وأقل مراتبه .

---

(١) طوق الحمامة ص ٦ طبع القاهرة .
(٢) طوق الحمامة ص ٨٢ .

٨٨ — وإن ابن حزم قد أوتى مع الوفاء اعتزازاً بنفسه . فلا يدنى نفسه ، ولا ينزل بها ، وإن الاعتزاز بالنسبة له هو من معدنه . لقد كان يعتز بنفسه . لأنه نشأ عزيزاً فى قومه . وما زادته الحوادث إلا صقلا وصفاء . فما وهن وما ضعف وما استكان . ناله الذين آذوه بالسجن والتغريب ولكن لم ينالوا من نفسه العزيزة فى ذاتها . القوية المعتمدة على الله فى السراء والضراء ، ولقد ذاق العيش الحلو والمر ، ما استهوته لذات العيش إلى ما ينافى عزته . ولا هوت به مرارة الحياة إلى مواطن الذلة . بل كان العزيز فى حالى الرخاء والبأساء . لا يطلب حاجة ممن لا يفى بحاجته . ولقد قال فى ذلك :

« إن محمد بن وليد الكاتب كان متصلا بى ومنقطعاً إلى أيام وزارة أبى رحمة الله عليه ، فلما وقع بقرطبة ما وقع ، وتغيرت أحوالى خرج إلى بعض النواحى . فاتصل بصاحبها . فعرض جاهه . وحدثت له وجاهة وحال حسنة . فحللت أنا تلك الناحية فى بعض رحلتى ، فلم يوفنى حقى . بل ثقل عليه مكانى . وأساء معاملتى وصحبتى . وكلفته فى خلال ذلك حاجة لم يقم فيها ولا قعد . واشتغل عنها بما ليس فى مثله شغل . فكتبت إليه شعراً أعاتبه فيه . فجاوبنى مستعتباً على ذلك . فما كلفته حاجة بعدها »(١) .

وإن الذى نمى الاعتزاز بالنفس فيه ثلاثة أمور . أولها : ابتعاده عن السياسة ونحوها وحبس مطامعها . فإن المصارع النفسية للرجال تحت بروق المطامع . وما كان الطمع فى أى ناحية إلا كان معه ذل أياً كانت صورته . وقديماً قال العربى : أذلت المطامع أعناق الرجال . فمن يوم أن جافى أبو محمد ابن حزم السياسة ومطامعها . وترك كل شىء إلا العلم فقد آوى إلى ركن العزة النفسية الحصين .

وثانيها : ما آتاه الله من مواهب عقلية يشعر معها بأنه فوق أقرانه من العلماء . وفوق الأمراء . فإنه كان يحس بأنه فوقهم لأنه كان فى منصب الإمرة مثلهم واعتزله زهادة فيه . وما كان واحد منهم له مثل إدراكه وعقله .

---

(١) طوق الحمامة ص ١٢٦ ، ١٥٣ .

وثالثها : يسار العيش الذى من الله به عليه . فلم يجعله فى حاجة إلى عطاء أمير أو وزير ، فاستغنى عن الناس واعتز بالله . وأنه لا يذل الكريم إلا الحاجة وقد أغناه الله عنها .

٨٩ — تلك سجايا ابن حزم وأخلاقه ومواهبه . وكلها يتجه به نحو العلم اتجاهاً مستقيماً . ومن شأنها أن تجعل من صاحبها عالماً مجيداً إذا وجدت الموجهين الصالحين . والجو العلمى الذى تنمو فيه وتترعرع . وتنتج أطيب الثمرات . ثم انصرف صاحبها إلى العلم . وقد كان ذلك كله من ابن حزم .



٢ — شيوخه

٩٠ — تلقى ابن حزم عن كثيرين من العلماء ، وكان يخالط كثيرين من ذوى الرأى والإحاطة من علماء عصره كابن عبد البر المالكى وغيره ، ولقد ذكر هو فى كثير من رسائله بعض شيوخه مشيراً إليهم . وخصوصاً فى رسالة طوق الحمامة . وإننا لو تتبعنا هذه الرسالة لوجدناه يقص علينا أسماء كثيرين من شيوخه ممن تلقى عليهم الحديث ، ونرى أنه ابتدأ يتلقى الحديث مبكراً فى سنه . ولعله أول علم تلقاه بعد حفظ القرآن وتهذيب اللسان برواية الأشعار .

٩١ — فهو يذكر أنه ابتدأ حياته بعد أن شب عن الطوق وملك عقله ونفسه فصحب أبا الحسين الفارسى ، وكان عاقلا عالماً ممن تقدم فى الصلاح والنسك والزهادة فى الدنيا والاجتهاد للآخرة . ولقد قال فيه ابن حزم كما نقلنا من قبل : « أحسبه كان حصوراً لأنه لم تكن له امرأة قط ومارأيت مثله جملة علماً وعملا وديناً وورعاً »(١) .

ولقد كان الفارسى هذا له كالرائد الذى يوجهه كالشأن فى أولاد بعض الكبراء فى أيامنا هذه ؛ ولذا كان يأخذه إلى مجلس أبى القاسم عبد الرحمن الأزدى المتوفى سنة ٤١٠ شيخه وأستاذه وقد تلقى عليه الحديث والنحو واللغة .

ولقد روى الحديث صغيراً عن أحمد بن محمد الجسور المتوفى(٢) سنة ٤٠١ .

ولقد روى الحديث أيضاً عن الهمذانى ، وقد كان يحدث فى مسجد

---

(١) الرسالة المذكورة ص ١٤٥ .

(٢) طوق الحمامة ص ١٣٥ .

القمرى بالجانب الغربى من قرطبة وقد روى عنه سنة ٤٠١ فقد جاء فى طوق الحمامة : « حدثنا الهمذانى فى مسجد القمرى بالجانب الغربى من قرطبة سنة إحدى وأربعمائة »(١) .

ولقد تلقى الحديث أيضاً عن أبى بكر محمد بن إسحاق .

وهكذا إن الدارس الفاحص لهذا الكتاب يرى أن ابن حزم قد درس الحديث على أكثر المحدثين فى قرطبة والبلاد التى حل فيها مرتحلا ، وقد علمت أنه ارتحل كثيراً ، أحياناً اختياراً ، وأحياناً اضطراراً .

٩٢ — وقد تلقى الفقه فى أول أمره كما قال ياقوت فى معجمه ، وكما قال هو فى الرسالة عن عبد الله بن يحيى بن أحمد بن دحون الفقيه الذى عليه مدار الفتيا فى قرطبة (٢) .

ولقد تلقى أيضاً الفقه والحديث على عبد الله الأزدى المعروف بابن الفرضى (٣) .

وقد كان ابن حزم معجباً بشيخه هذا فى صدق علمه ، ومحافظته على الحقائق العلمية أن يخلط بها غيرها بالباطل .

وكان فقيهاً عالماً بالحديث ورجاله بارعاً فى الأدب والتاريخ ، وله من الكتب تاريخ علماء الأندلس ، وقد رحل من الأندلس إلى المشرق ، فحج وسمع من العلماء وأخذ عنهم . وكتب من أماليهم ، وروى عن شيوخ عدة من أهل المشرق .

وقد ولد سنة إحدى وخمسين وثلاثمائة وتولى القضاء بمدينة بلنسية ، وقتله البربر يوم فتح قرطبة ، لست خلت من شوال سنة ٤٠٣ .

٩٣ — وهكذا تلقى ابن حزم الحديث عن المحدثين الذين التقى بهم ،

---

(١) الرسالة المذكورة ص ١٤٥ .
(٢) طوق الحمامة ص ١٢٠ .
(٣) الرسالة المذكورة ص ١١٩

سواء أكان ذلك فى نشأته الأولى أم كان بعد ذلك عندما كان يرحل من مدينة إلى مدينة .

ولقد كان مع منزلة أبيه ، ومكان أسرته يذهب إلى مجالس الحديث فى عامة الطلبة . فيقول فى طوق الحمامة « وأذكر أنى كنت مختاراً فى بعض الأيام بقرطبة فى مقبرة باب عامر فى لمة من الطلاب وأصحاب الحديث ، ونحن نريد مجلس أبى القاسم عبد الرحمن بن أبى يزيد المصرى المتوفى سنة ٤١٠ بالرصافة أستاذى رضى الله عنه ومعنا أبو بكر عبد الرحمن بن سليمان البلوى من أهل سبتة ، وكان شاعراً مفلقاً ، وهو ينشد أبياتاً له منها :

سريع إلى ظهر الطريق وإنه إلى نقض أسباب المودة يسرع
يطول علينا أن نرقع وده إذا كان فى ترقيعه يتقطع(١)

٩٤ — ويظهر أن طلب أبى محمد بن حزم للحديث كان أسبق من طلبه للفروع الفقهية ، ولذا أشربت نفسه حب الحديث فقد كان محدثاً حافظاً ، قبل أن يكون فقيهاً مفرعاً ، ولعل هذا يفسر لنا ما ذكره ياقوت من أنه اتجه إلى الفقه وهو فى السادسة والعشرين من عمره ، وليس معنى ذلك كما قلنا أنه لم يكن على إلمام به من قبل ، بل معناه أنه لم يتجه إلى تفريعه ودراسته دراسة منصرف إليه إلا بعد ذلك ، وقبل هذا كان يدرس الحديث ، ويعرف الفقه معرفة شخص غير منصرف إليه . حتى إذا نبه إلى أنه لا يحسن الفقه ولا الجدل فيه عكف عليه .

اتجه إلى الفقه محدثاً ، ولما أراد الأخذ عن ابن دحون نبهه إلى الموطأ والموطأ كتاب فقه وحديث معاً ، فهو أيضاً من جنس ما نشأ عليه ، واتجه فى أول أمره إليه .

ولا شك أنه ابتدأ يدرس المذهب المالكى ، لأن الفقهاء الذين ذكر أنه تلقى عليهم كانوا مالكيين ، فابن دحون كان فقيهاً مالكياً عليه مدار الفتيا فى

---

(١) طوق الحمامة ص ٧٢ .

قرطبة ، وابن الفرضى كان قاضياً ببلنسية ، وقد أخذ عنه الفقه والحديث ولم يكن بعد قد انصرف إلى الفقه انصرافاً كلياً .

وإذا كان قد درس على هؤلاء ، فلا بد أنه قد تلقى الفقه المالكى فى صدر دراساته الفقهية ، كشأن أكثر أهل الأندلس عامة . وذوى المناصب فيهم خاصة لأنهم فى الغالب لا يشذون عن المعروف عند العامة ، ولأن الذين تلقى عليهم الفقه أولا كانوا من المالكيين ، ولم يعرفوا بأنهم من أهل الاختيار من المذاهب المختلفة .

٩٥ — ولكن المعروف بين الذين أرخوا لحياته أنه انتقل إلى المذهب الشافعى ، ولم يكن المذهب الشافعى معروفاً عند عامة أهل الأندلس ، ولم يذكر لنا من بين شيوخه الذين يذكرهم العلماء من هو شافعى ، أفتلقى العلم الشافعى من بطون الكتب بعد أن اشتد وترعرع ، وقد ضاق ذرعاً من التقييد المذهبى الذى كان سائداً فى عصره ، أم أنه تلقاه عن بعض الشيوخ ولو فى إحدى رحلاته ، ولو أنه دون رحلاته لاستطعنا أن نعرف نوع ما كان يتلقاه فى كل بلد نزل فيه .

وإن من المؤكد أنه وجد فى الأندلس علماء من الشافعية وإن لم يكن المذهب مشهوراً معروفاً فيها ، ووجد علماء لهم اختيار فى الفقه من المذاهب الأربعة ، يسيطر عليهم مذهب منها ، وإن لم يتقيدوا به فى اختيارهم ، وعلى هؤلاء تلقى ابن حزم الفقه الشافعى أولا ، ثم الفقه المقارن ثانياً ، ثم اتجه بعد ذلك إلى اختيار مذهب الكتاب والسنة والآثار فقط ؛ وأن تلقيه من هؤلاء كان من المؤكد بالقراءة لهم ويجوز أنه التقى ببعضهم ، واكتسب منه توجيهاً ، وإن لم يكتسب منه تعليماً ، فإنه كان فى سن قد عاث على التعليم عند ذلك اللقاء .

٩٦ — وإن فى رسالته التى شاد فيها بفضل علماء الأندلس ما يدل على ذلك دلالة واضحة بينة — على أنه تلقى فقه الشافعى من الكتب ، والفقه المقارن ، وفقه الأثر من مبسوطات فقهية كبيرة عكف على قراءتها ودراستها فهو يقول :

« وفى تفسير القرآن كتاب أبى عبد الرحمن بقى بن مخلد ، فهو فى الكتاب الذى أقطع قطعاً لا أستثنى فيه أنه لم يؤلف فى الإسلام تفسير مثله ، لا تفسير محمد بن جرير الطبرى ولا غيره ، ومنها فى الحديث مصنفه الكبير الذى رتبه على أسماء الصحابة رضى الله عنهم ، فروى عن ألف وثلاثمائة صاحب ونيف ، ثم رتب حديث كل صاحب على أسماء الفقه وأبـــواب الأحكام . فهو مصنف ومسند ، وما أعلم هذه الرتبة لأحد قبله مع ثقته وضبطه وإتقانه واحتفاله فى الحديث ، وجودة شيوخه ، فإنه روى عن أربعة وثمانين ومائتى رجل ، ليس فيهم عشرة ضعفاء ، ومنها مصنفه فى فضل الصحابة والتابعين ومن دونهم — الذى أربى فيه على مصنف أبى بكر بن أبى شيبة ومصنف عبد الرزاق بن همام ، ومصنف سعيد بن منصور وغيرها ،

وانتظم علماً عظيماً لم يقع فى مثله شىء من هذه ، فصارت تآليف هذا الإمام الفاضل قواعد الإسلام لا نظير لها . وكان متخيراً لا يقلد أحداً ، وكان ذا خاصة من أحمد بن حنبل رضى الله تعالى عنه ، ومنها فى أحكام القرآن كتاب أمية الحجازى ، وكان شافعى المذهب ، بصيراً بالكلام على اختياره ، وكتاب القاضى أبى الحكم منذر بن سعيد ، وكان داوودى المذهب قوياً على الانتصار له ، وكلاهما فى أحكام القرآن غاية ، ولمنذر مصنفات منها كتاب الإبانة عن حقائق أصول الديانة » (١) .

٩٧ — هذه النصوص تدلنا على شيوخه الذين تلقى عليهم من بطون الكتب التى تركوها ، وإن بخل به الزمان عن أن يلقى أصحابها ، وهى تنبئنا عن أنه تلقى من ينابيع ثلاثة كلها يأتى بنوع صاف من العلم ، يدخل فى الغذاء الفكرى الذى تلقاه ابن حزم من القراءة والدراسة الشخصية .

أول هذه الينابيع — فقه الحديث ، فلقد تلقاه من المبسوطات فى آثار الصحابة والتابعين ، ومن قبلهم أقوال النبى صلى الله عليه وسلم وأقضيته

---

(١) نفح الطيب ج ٢ ص ١٣١ طبع القاهرة .

وتقريراته وهذه هى ينابيع الفقه الأثرى الصافية التى لم يصاحبها تأويل أو تخريج يكون بعيداً عن معناها أو قريباً منها .

وثانى هذه الينابيع — دراسة أقوال الفقهاء وأصحاب الاختيار غير المقيد ، فهو يدرس أقوال بقى بن مخلد وكان متخيراً لا يتقيد بمذهب من المذاهب ويدرس أقوال ابن أمية الحجازى ، وكان شافعياً وله اختيار ، وأقوال منذر ابن سعيد ، وكان له اختيار أيضاً .

الأمر الثالث : الذى يدل عليه هذا الكلام الذى نقلناه أنه تلقى فقه الشافعى من كتب فقهاء شافعية كابن أمية الذى ذكرناه ، وفقه الظاهرية من كتب فقهاء ظاهرية مثل منذر بن سعيد الذى كان داوودياً أى من أنصار داوود الظاهرى ، قوياً على الانتصار له .

فهو إذن لم يعدم وسائل من الاتصال بالمذهب الشافعى ، ولو من طريق التلقى على شيوخه فى كتبهم لا فى مجالسهم ومن أفواههم . وهكذا نراه يميل إلى أصحاب المذاهب الذين يتخيرون ، ولا يتقيدون مع اتخاذهم أحد المذاهب مذهباً لهم ، وإنه تلقى عن هؤلاء ومن مجموع السنة التى تلقاها فى صدر حياته ، والمبسوطات التى دونت فيها الآثار ، والتفكير الحر غير المقيد بمذهب من المذاهب .

٩٨ — وإنه من هذا يتبين لنا طريق تلقيه للمذهب الشافعى ، كما قال المؤرخون الذين كتبوا فى أخباره ، وإن كانت كتابة غير وافية ولا موضحة لكل أدوار حياته .

وكذلك المذهب الظاهرى قد تلقاه من هذه الكتب التى كتبت فيه مثل ماكتبه منذر بن سعيد ، ودافع فيه عن مذهب داوود دفاعاً قوياً .

ولقد ذكر المؤرخون أنه تلقى ذلك المذهب عن أستاذه أبى الخيار مسعود ابن سليمان بن مفلت المتوفى سنة ٤٢٦ ، وقد كان ظاهرياً ، وله اختيار حسن فى الفقه ، ولقد قال فيه الضبى « مسعود فقيه عالم ظاهرى يميل إلى الاختيار والقول بالظاهر ، ذكره أبو محمد بن حزم ، وكان أحد شيوخه » .

ونراه بهذا يتلقى فقه الظاهرية عن ذلك الشيخ ، ومع أنه ظاهرى فقد كان يميل إلى الاختيار ، ولعله كان فى أول أمره متمذهباً بمذهب ويميل فيه إلى الاختيار ، ثم قال من بعد ذلك قول أهل الظاهر ، وسار على مناهجهم .

٩٩ — تلقى إذن ابن حزم فقه الشافعى ثم فقه الظاهرية على الكتب التى خلفها أصحابها ، كما تلقى عن شيوخ الظاهرية .

وإنه من أول دراساته كان يعنى بدراسة فقه الصحابة والتابعين ، كما نقلنا لك المجموعات التى ذكرها فى رسالته التى كتبها دفاعاً عن علماء الأندلس وقد قال أيضاً فى الكتب التى كتبت فى فقه الحديث « ومنها كتب محمد بن يحيى بن مفرح القاضى ، وهى كثيرة منها أسفار سبعة جمع فيها فقه الحسن البصرى . وكتب كثيرة جمع فقه الزهرى » .

ومن هذا نرى أنه كان يتتبع الفقه الذى أثر عن النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين ، وخصوصاً ذوى الرأى المتبوع منهم ، وأنه بهذه المجموعة الفقهية الرائعة التى حصل عليها ، والتى وضع كثيراً منها فى كتبه ، وخصوصاً المحلى والإحكام قد استطاع أن يخرج بمنهاج محرر من المذاهب الأربعة ، ومتجه نحو الآثار والكتاب وحدهما ، وبذلك تلاقى مع الظاهرية .

وإن هذا يفسر لنا ما جاء فى تذكرة الحفاظ للذهبى من أنه عكف فى منزله بعد جدل فقهى لم يبرز فيه ، ثم خرج بعد ذلك ، وناظر أحسن مناظرة ، قال فيها أنا أتبع الحق وأجتهد ، ولا أتقيد بمذهب ، فإنه فى هذا العكوف درس تلك المبسوطات التى اشتملت على فقه الصحابة والتابعين ، واكتفى بها علماً مضافاً إليه علم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وخرج من القيود المذهبية إلى الاستظلال بظل الآثار والكتاب فقط .

١٠٠ — إلى هنا قد أشرنا إلى من تلقى عليهم ابن حزم من شيوخ ، سواء أكان التلقى بالخطاب ممن أدركهم . أم كان بالكتاب ممن سبقوه ولم يدركهم ، ولم نشر إلى الدراسات العقلية والفلسفية التى كان على علم بها ، فلم نذكر عمن تلقاها .

ولقد ذكر لنا هو فى رسالته عن العلماء شيخاً تلقى عليه بعض أبوابها ، وهو محمد بن الحسن المذحجى ، فيقول : « وأما الفلسفة فإنى رأيت فيها رسائل مجموعة ، وعيوناً مؤلفة لسعيد بن فتحون السرقطى المعروف بالحمار دالة على تمكنه من هذه الصناعة . وأما رسائل أستاذنا أبى عبد الله بن الحسن المذحجى المعروف بابن الكنانى فمشهورة متداولة وتامة الحسن ، فائقة الجودة ، عظيمة المنفعة ، وأما العدد والهندسة فلم يقسم لنا فى هذا العلم نفاذ ، ولا تحققنا به ، فلسنا نثق بأنفسنا فى تمييز المحسن من المقصر فى المؤلفين فيه من أهل بلدنا »(١) .

لقد تلقى المنطق والفلسفة على ابن الكنانى هذا ، ومن المؤكد أنه لم يقتصر على ما تلقاه عليه ، بل قرأ واجتهد وفحص ، فما كان رضى الله عنه يتقيد بشخص ولا مذهب ، بل يطلب العلم أنى وجده ، والحكمة يلتقطها أنى وجدها ، وبذلك اجتمع له ذلك الاطلاع الواسع الذى دلت عليه كل الآثار التى خلفها للأجيال من بعده .

● * ●

(١) نفح الطيب ج ٣ ص ١٣٢ طبع القاهرة .

٣ — انصراف ابن حزم للعلم

١٠١ — إن الرجل الذكى قد تتوافر له كل أسباب العلم من شيوخ موجهين ومواهب مواتية ، وبيئة علمية تغذى هذه المواهب ، ومع ذلك تشغله شواغل الحياة ، وأعراض الدنيا عن العلم ، فينصرف عنه ، أولا يعطيه حقه من التفرغ له ، إن العلم لاينتج ولا يثمر إلا بالتفرغ والانصراف ، فهو لا يقبل شريكاً له فى النفس ، وإن العالم لا يؤتى ثمرات العلم إلا إذا كانت نفسه كلها للعلم وحده ، فإن العالم يحتاج إلى تأمل وعمق نظر ، واستقراء واستيعاب وتحصيل ، وذلك كله لا يكون مع انشغال النفس بغيره ، فقد يكون وزير من الوزراء على علم وفهم عميق ، ولكنه لا يكون عالماً منتجاً مجاوباً جيله ، مقدماً ثمرات نفسه إلا إذا اعتزل ، وانصرف إلى العلم ، ليتوافر له وقت الاستقراء والاستيعاب .

١٠٢ — وإن ابن حزم منذ نعومة أظفاره وتفتح نفسه ومداركه ، وهو يرى أنه لا سبيل له إلا سبيل العلم ، فقد رأى أباه يعتزل أو يعزل ويترك الوزارة من سنة ٣٩٨ أى وابنه فى الرابعة عشرة من عمره ، ثم يتعرض الأب للمحن التى عمت أهل قرطبة وخصته ، حتى مات فى هذا المضطرب آسفاً حزيناً ، وكان ابن حزم وقت وفاته لم يتجاوز الثامنة عشرة من عمره وهو يغشى مجالس الحديث ، ويتلقى عن المحدثين ، فكان لا بد أن ينصرف إلى العلم ، لأنه لم يكن له من عمل سواه ، فقد كان رفقاؤه جميعاً من طلاب العلم ، ولم يجد فى السياسة متعة ، أو بالأحرى لم يذق متعتها بل شب عن الطوق ، وهو يذوق مراراتها فيما آلت إليه حال أبيه . استمر فى العلم وللعلم وحده حتى بلغ نحو الثالثة والعشرين من عمره فى سنة ٤٠٧ ، فنزلت به شديدة جرته إلى السياسة ، وإن لم تصرفه عن العلم فانبعث إليه همة عاون فيها الأمراء من بنى أمية ، فانتقل إلى بلنسية ليعاون الأمير الأموى الذى

ظهر كما أسلفنا ، ثم عاد إلى العلم وشيكاً ، إذ أن حياة ذلك الأمير فى السياسة لم تكن إلا كومضة البرق ، بالنسبة لدنيا السياسيين ، عاد بعدها ابن حزم منصرفاً إلى العلم، ابتدأ ، وكما تعود ، وهو يتأمل النفوس ويدرس الأخلاق فى السياسة ، كما درس النزعات الإنسانية فى كل دور من أدوار حياته . ثم عاد إلى السياسة سنة ٤١٤ ، ثم سنة ٤١٨ ، حتى إذا بلغ الخامسة والثلاثين أو تجاوزها بقليل زهد فى ذلك النحو من الحياة زهداً تاماً ، وخلص للعلم من بعد ذلك خلوصاً تاماً ، فعاش للعلم وحده بعقله العبقرى زهاء سبعة وثلاثين عاماً ، إذ مات وقد بلغ الثانية والسبعين عاماً كانت مباركة ، أنتج فيها أطيب ما ينتجه عالم متفكر متأمل فاحص محيط ، وإن حياته قبله كانت فى جملتها انصرافاً للعلم لولا ماكان يتقطعها من اشتغال قليل بالسياسة ، ولعله فى السياسة لم يقطع صلته بالعلم ، بل كان يدرس فيها النفوس قبل الشئون ، والرجال قبل الأحوال ، ولذلك أتى فى بحوثه بتجارب نفسية كثيرة ، ضمنها بعض رسائله ، كرسالة مداواة النفوس .

١٠٣ — وإن انصراف ابن حزم إلى العلم على ذلك النحو من الانصراف جعل حياته كلها إلا فترات السياسة فيها — متصلة بالعلم والعلماء ، إما بمن كان يتلقى عليهم الحديث والفقه وهو صغير ، ثم وهو شاد فى طلب العلم ، وإما بالكتب يقرؤها ، وإما بالصحبة ، والأصدقاء من العلماء . وقد كان له فى ذلك الجو المعتكر الذى اشتدت عليه فيه الحياة ،فى صفوة مختارة من العلماء ، يخالطها بالمودة، ويقدم لها ذوب نفسه ، فى جد قوى ، أو فى فكاهة تسرى على النفوس ، أو فى رسائل يكتبها لأصدقائه من العلماء ، كرسالة طوق الحمامة وكرسالته فى علماء الأندلس ، وقد كانت له مداعبات علمية أدبية بين كثيرين من العلماء ، ومنها مداعبة دونتها كتب التاريخ ، داعب بها صديقه الذى كان يشيد بذكره دائماً ، وهو ابن عبد البر فقد جاء فى نفح الطيب ما نصه :

« قال ابن حزم فى طوق الحمامة : إنه مر يوماً هو وأبو عمر بن عبد البر صاحب الاستيعاب بسكة الحطابين من مدينة أشبيلية فلقيهما شاب حسن ،

فقال أبو محمد : هذه صورة حسنة ، فقال أبوعمر : لم نر إلا الوجه . .
فقال ابن حزم ارتجالا :

وذى عذل فيمن سبانى حسنه ... يطيل ملامى فى الهوى ويقول
أمن أجل وجه لاح لم تر غيره ... ولم تدر كيف الجسم أنت عليل
فقلت له أسرفت فى اللوم فاتئد ... فعندى رد لو أشاء طويل
ألـــم تـــر أنى ظاهرى وأنى ... على ما أرى حتى يقوم دليل (١)

وإنك لترى فى هذه الأبيات جمال المداعبة بين هذين الصديقين العالمين المؤتلفين . فلم يكن ابن حزم على خلاف مع كل العلماء ، ولم يكن على عداوة مع الكثيرين منهم ، ولكن الذين جمدوا عن مجاراة تفكيره هم الذين عادوه ، فكانت تلك الصحبة العلمية ثمرة من ثمرات الانصراف العلمى ، ولم يعرف عنه رضى الله عنه أن له صديقاً من بين الحكام ، بل المعروف أنه كان له أصدقاء من العلماء ، وإن كان له أعداء أكثر ، وإن وجود الأصدقاء والأعداء معاً دليل على الانصراف الكلى للعلم ، إذ كان وصفه الذى به يعرف والوصف الذى بسببه كان الأعداء والأولياء معاً .

١٠٤ — ولقد كان انصرافه للعلم والأدب وما يتصل بهما سبباً فى أن كانت بينه وبين الأدباء مساجلات أدبية يرد بها على من يهجونه ، ويواد بها من يوالونه ، وهو فى الحالين يسجل منزلته الأدبية ، كما سجلت كتبه منزلته العلمية ، ومن ذلك ما كان بينه وبين أبى المغيرة عبد الوهاب بن حزم وهو ابن عمه ، وقد كانت بينهما ملاحاة ، فقد كتب إليه رسالة طويلة جاء فيها وصف كتاب من كتب ابن حزم :

«كتاب مبنى على الظلم العبقرى ، والبهتان الجلى ، ومكابرة العيان ، ومدافعة البرهان ، وقد طمس الله أنواره وأظهر عواره ، فصار كالفلاة العوراء ، لا ماء ولا شجر ، والليلة الظلماء ، لا نجم ولا قمر» .

---

(١) نفح الطيب جـ ٦ ص ٢١٦ ، ٢٠٨ طبع فريد الرفاعى .

ومنهـا :

« ونسيت يا أبا محمد حاشيتك وشيعتك التى صرت رئيس مدارسهم ، وكبير أحراسهم ، تحدثهم عما كان فيهم من العبر ، وتخبرهم بما تعاقب عليهم من الصفاءوالكدر ، فتارة عن السامرى والعجل ، وتارة عن القمل والنمل ، وطوراً تبكيهم بحديث التيه وطوراً تضحكهم بقوم جالوت وذويه ، حتى كأن التوراة مصحفك ، وبيت الحزانى معتكفك » .

وقد رد ابن‌حزم عليه بقوله : « سمعت وأطعت لقوله تعالى : (وأعرض عن الجاهلين) وسلمت وانقدت لحديثه عليه السلام « صل من قطعك ، واعف عمن ظلمك » ورضيت بقول الحكماء : « كفاك انتصاراً ممن تعرض لأذاك إعراضك عنه » . ثم قال شعراً جاء فيه :

كفانى ذكر الناس لى ومآثرى   ومالك فيهم يابـــن عمى ذاكر
عدوى وأشياعى كثير كذاك من   غدا وهو نفاع المساعى وضائر(١)

١٠٥ — هذه صورة من مساجلات ابن حزم الأدبية يرد بها على من يهجونه ، وإن هذه المساجلة تدل على أمرين :

أولهما — انصراف ابن حزم للعلم فمن هجاه لا يهجوه إلا بكتبه التى ألفها كما رأيت فى وصف الكتاب ، أى يهاجمه فى العلم ، ومن يواده يواده . لأجل العلم الذى صفى أنفسهما .

الأمر الثانى — أن ابن حزم كان له شيعة تناصره وتعاضده ، وكان له طائفة من التلاميذ والأتباع ، ولم يكن الجميع له أعداء كما تصور كتابات ابن حيان ، فابن عمه يصرح بأن له شيعة ويتهكم بهم ، وهو يصرح بأن له أشياعاً وأعداء ، ويعتز بالصداقة والعداوة معاً ، لأن هذا يدل على كمال شخصيته وأن له كياناً مستقلا يرضى ويغضب ، وينفع ويضر .

وإن هذا ينبىء على أن أبا محمد عاش للعلم ، وجاهد للعلم ، وخلده العلم بين الخالدين .

---

(١) الرسالتان فى الذخيرة لابن بسام القسم الأول الجزء الأول ص ١٣٦ .

٤ — عصر ابن حزم

١٠٦ — مثل العصر فى توجيه العالم ، أو التأثير فيه كمثل أثر الهواء والشمس فى نمو النبات والحيوان ، فإذا كان الحى يتغذى من الهواء الذى يتنفسه ، ويستفيد من أشعة الشمس التى يعيش فيها ، فكذلك العالم يأخذ من عصره ، ويتأثر بعصره ، ولا يلزم من تأثر العصر أن يكون العالم مجاوباً روح العصر مجاوبة تامة بحيث لا ينتج شيئاً إلا إذا كان موافقاً لما كان عليه العصر ، بل إن المخالفة لعلماء العصر تكون أحياناً أكثر دلالة على المجاوبة من الموافقة ، وقد رأيت فيما مضى أن ابن حزم خالف منهاج الفقهاء والمحدثين ، فكتب رسالة فى الحب والمحبين ، كما كتب رسائل فى الأخلاق ومداواة النفوس . وقد كان فى كتابه هذا مجاوباً لروح العصر الذى كثر فيه الغزل ، وجرى فى شعر الشعراء ، ونثر الناثرين ، حتى لقد وجدنا بنات الأمراء يجرى فى شعرهن غزل ، مع أن ذلك لم يكن مألوفاً عند نساء العرب فى الإسلام ،

وإنا لا نجد عالماً كان واضح المجاوبة بينه وبين عصره كابن حزم ، فكتاباته الفلسفية الخلقية وتحليله للنفوس ، وكتابه مداواة النفوس ، كل هذه الكتب أوالرسائل هى مجاوبات فكرية بينه وبين روح الاجتماع فى ذلك العصر ، وروح السياسة والعلم فيه .

ولذلك وجب علينا أن نتكلم فى عصر ابن حزم عن أحوال السياسة وأحوال الاجتماع ، والحركة العلمية ، ولقد تصدى ابن حزم لمناقشة الفرق الإسلامية فى كتابه الفصل ، فوجب أن نتكلم فى الفرق التى جادلها بإيجاز لنكون على بينة من أقواله التى ناقش فيها هذه الفرق المختلفة .

ولنبتدىء بالكلام عن الأحوال السياسية :

الأحوال السياسية فى عصره

١٠٧ — جاء فى نفح الطيب ما نصه : « قال قارلة ملك الفرنجة عندما هاجم العرب بلاده : الرأى عندى ألا تعترضوهم فى خرجتهم هذه فإنهم كالسيل يحمل من يصادره وهم فى إقبال أمرهم ، ولهم نيات تغنى عن كثرة العدد ، وقلوب تغنى عن حصانة الدروع ، ولكن أمهلوهم حتى تمتلىء أيديهم ، ويتخذوا المساكن ، ويتنافسوا فى الرياسة ، ويستعين بعضهم على بعض ، فحينئذ تتمكنون منهم بأيسر أمر ، قال : فكان والله كذلك ، وصار بعض المسلمين يستعين على بعض بمن يجاورهم من الأعداء »(١) .

وسواء أصحت هذه النسبة إلى عظيم الأندلس عند الفتح ، أم لم تصح فإنها كانت صادقة ، فإنه ما إن ذاق العرب نعيم الأندلس واستطابوا نسيمها ، واستناموا إلى الراحة فيها ، حتى صار بأسهم بينهم شديداً ، ووقعت خلافات شديدة بينهم .

١٠٨ — والأصول فى ذلك أن سكان الأندلس كانوا مزيجاً من البربر ومن العرب من قبائل شتى ، ولم يكن الأمر مضبوطاً بيد حازمة من أمير ممكن ، أو ذى قوة مؤزر ، بل كان الولاة ضعافاً والدولة لم تكن راضية عن بعضهم ، فكانت تضعف أمره فوق ضعفه ، وما يكون مرضياً عنه من الدولة لا يجد منها سلطاناً يعاونه ، وقوة تؤيده ، حتى لقد آل الأمر إلى أن والى المغرب كان يولى من قبله على الأندلس واليها وإذا ضعف نفوذ الوالى ظهرت رءوس الاختلاف حادة قوية ، فكانت الفتن بين البربر والعرب ، ثم بين العرب بعضهم مع بعض ، واشتدت بين هؤلاء ، فكانت الفتن بين اليمنية والمصرية على أشدها وأحدها ، والقتال بينهم يقع أحياناً ، ويسكنون

---

(١) نفح الطيب ج ٣ ص ٢٢ طبع الرفاعى .

أحياناً ، وفى القلوب غل وحقد ، لا يختفى حتى يظهر فى إحن شديدة ظاهرة بينهم . ومحن لدولة الإسلام التى ابتليت بهم .

١٠٩ — وفى وسط ذلك المعترك الشديد والمضطرب الثائر ظهر صقر قريش عبد الرحمن الداخل ، فاستولى على الأندلس ، وضبط الأمور ، وجمعها تحت سلطان واحد وعلى كلمة واحدة ، واقترنت الحضارة الأندلسية بالدولة المروانية بهذا الوادى الخصيب ، حتى لقد ذكر ابن حزم أن دولة بنى أمية بالأندلس كانت أنبل دول الإسلام ، وأنكاها فى العدو ، وقد بلغت من العز والنصر مالا زيادة عليه (١) .

اتسع الفتح فى عهد الدولة المروانية الناشئة ، ووقف الأعداء ولم يكونوا قد أفاقوا بعد من هول الضربة الأولى التى أصابتهم بالفتح العربى ، ولذلك لم يستطيعوا أن ينالوا منالا من المسلمين وهم مختلفون ، قبل أن يبسط الحكم الأموى على الأندلس ، فلما جاءت الوحدة بعد الفرقة ازدادت كلمة الإسلام استمكاناً فى تلك الأرض الأوربية وقد تولت سد الثغور وإزعاج الفرنجة بالغزوات تتاوها الغزوات حتى جاءت ملوك أوروبا إليها تطلب السلام ، فكانت وفود أولئك تجيء إلى قصبة الدولة قرطبة التى اتسع فيها العمران حتى لقد كان الماء فيها يجرى من أعالى الجبال فى قنوات ضيقة ، حتى يصل إلى القصور(٢) .

١١٠ — ولم يكن كل ملوك الأمويين على ذلك النحو ، بل كان فى بعضهم ضعف قد يثير الفتن ، فيضعف المسلمون بسببه أمام أعدائهم ، كما حدث فى عهد الحكم بن عبد الرحمن(٣) .

ولكن العز للإسلام كان الغالب فى عهدهم ولم يكونوا خلفاء بل كانوا ملوكاً ولم يدعوا الخلافة ، حتى إذا كان عهد عبد الرحمن الناصر فى مطلع المائة الرابعة وكان خلفاء العباسيين قد ضعف شأنهم ، واستبد بأمرهم الوزراء

(١) نفح الطيب جـ ٣ ص ٧١ طبع الرفاعى .
(٢) الكتاب المذكور ص ١٢٥ .
(٣) « « ص ١٢٤ .

والقواد ، وصارت خلافتهم اسماً لا مسمى له ، عندئذ ادعى عبد الرحمن الناصر الخلافة وصار يلقب نفسه بأمير المؤمنين ، وكان ذلك اسماً لمن جاء بعده .

وفى عهد عبد الرحمن الناصر هذا بلغ ذلك الإقليم الإسلامى الذروة من العز والسؤدد والرفعة ، وأخاف الفرنجة وأرهبهم وامتد سلطانه فى البلاد الإسلامية إلى بلاد المغرب .

ولكن ما بعد ارتفاع الشمس فى كبد السماء إلا زوالها ، فإنه قد سار على الأمر من بعده ابنه الحكم ، فنهج منهاجه وسار على سياسته ، ولم يدم ملكه طويلا كأبيه ، إذ عاش ست عشرة سنة ملكاً وخليفة ، وأبوه قد عاش ملكاً وخليفة خمسين سنة .

ولقد تولى بعد الحكم المستنصر، غلام فى التاسعة من عمره ، وهذه هى الآفة التى تجىء على الدول ، فقد تولى هشام المؤيد ، وقد استبد بالأمر دونه المنصور بن أبى عامر ، وهو الذى كان من وزرائه أحمد بن سعيد والد ابن حزم ، وقد استمرت الأمور بقوة شخصية المنصور تسير على منهاجها حتى توفى سنة ٣٩٢ فكانت الفتن من بعده ، وصارت قرطبة مضطربها الفسيح ، وابن حزم أول من اكتوى بنارها .

١١١ — وهنا يجب أن نشير إلى أمر كان هو الداء الدوى الذى كان منه البلاء ، ذلك أن المسلمين لما فتحوا البلاد الأندلسية قد آوى النصارى إلى ركن حصين فى جنبها ، فكان ذلك الركن شوكة فى جنب الدولة أو بالأحرى كان موضع الداء الكامن ، ولم يستأصلوه فى قوتهم ، لأن الجسم فى قوته لا يحس بدائه وإن كان دفيناً ، حتى إذا كان الضعف ظهر الداء عقاماً قوياً ثم تغلب على الجسم فأماته ، وكذلك كان هؤلاء النصارى الذين آووا فى ركن من الأندلس كانوا يكمنون ، وهم للمسلمين بالمرصاد ، فإن رأوا فرصة انتهزوها ، وقد وجدوها عقب موت أبى منصور العامرى ، بل لقد سهل لهم الأمر المختلفون من المسلمين . فاستعانوا بهم بعضهم على بعض ، ونشير إلى تلك الوقائع مقرونة بأسماء أصحابها ورءوسها .

كان الأمر لهشام المؤيد ، وقد كان ابن منصور العامرى مستبداً به كأبيه ، ولكن الأب كان سياسياً بارعاً ، وحكيماً حازماً وعادلا ومحارباً ، أما هذا فقد استولت الأهواء والأطماع على قلبه ، حتى طمحت نفسه فيما لم يطمح فيه أبوه العاقل ، وهو أن يكون أمير المؤمنين ، وأخذ العهد بذلك من هشام الضعيف المغلوب على أمره ، فثار البربر ، وخلعوا ذلك الخليفة ، ونادوا بآخر سموه المهدى ، ولكن لم يتم له الأمر بسبب البربر أنفسهم فكان النزاع ، وكانت الفتن التى خربت قرطبة ، والتى كان موضع أذاها أسرة ابن حزم خاصة ، وأهل قرطبة عامة ، وهى التى دونها ذلك الكاتب العبقرى بقلمه وقد نقلنا بعضها فى أثناء سرد حياته ، ولنفصلها بعض التفصيل .

١١٢ — لقد جاء البربر بعد أن أقاموا المهدى ، تآمروا وأقاموا المستعين ، ولم يكتفوا بذلك ، بل استعانوا فى تأييد سلطان من أقاموه ثانياً بابن أذفونش كبير النصارى . وإليك ما كتبه المقرى فى النزاع بين المهدى والمستعين ، وكلاهما أقامه البربر : « نهض أى المستعين فى جنود البربرة النصرانية إلى قرطبة وبرز إليه المهدى فى كافة أهل البلد وخاصة الدولة ، فكانت الدائرة عليهم واستلحم منها ما يزيد على عشرين ألفاً ، وهلك من خيار الناس وأئمة المساجد وسدنتها ومؤذنيها عالم . ودخل المستعين قرطبة ختام المائة الرابعة »(١) .

إلى هنا تم الأمر للبرابرة وانتصر بهم وبالنصارى المستعين ولكن المهدى لم يسكن ، بل استعان هو أيضاً بابن أذفونش أيضاً ، فأجابه هذا ، وما يريد إلا أن يضرب المسلمين بعضهم ببعض فهو من يستعين به لا لمحبة له ، بل لأنه يريد الأذى بالإسلام وأهله ، وإن ذلك يدنيه من مقصده ، وهو طرد الإسلام من تلك الأرض الطيبة ، فأخرج بهم المستعين من قرطبة ، ومعه البربر فانسابوا فى البلاد ثم قامت موقعة أخرى بين البربر ومعهم المستعين ، والمهدى ومعه النصارى وفى هذه المرة هزم النصارى هزيمة منكرة .

---

(١) نفح الطيب ص ١٩ ج ٤ طبع الرفاعى .

١١٣ — وقد كان من نتائج تلك الفتن أن عزل المهدى وقتل ، وعاد الأمر إلى هشام المؤيد ، فقام المستعين يناوئه ولنترك الكلمة للمقرى يقص قصصه الأليم :

« وبعث المستعين إلى أهل أذفونش ليستدعيهم لمظاهرته ، فبعث إليهم هشام المؤيد (أى الملقب بأمير المؤمنين) حاجبه واضح العامرى يكفونهم عن ذلك بأن ينزلوا لهم عن ثغور قشتالة التى كان المنصور افتتحها ، فسكن عن مظاهرتهم عزم أذفونش ، ولم يزل الأمر حتى دخل المستعين قرطبة ومن معه من البربر سنة ثلاث وأربعمائة وقتل هشام سراً ، ولحق بيوتات قرطبة معرة فى نسائهم وآبائهم ، وضمن المستعين أن قد استحكم أمره (١) .

لقد توزع الملك بعد ذلك البرابرة ، فجعلوه قسمة بينهم ، واستقل كل واحد منهم بإقليم ، حتى ابذعر أمر هذه الأمة ، وتفرقت أوزاعاً ، فجاء من سبتة بنو حمود لجمعها ، ولكنهم لم يصنعوا شيئاً ، فقد حكموها من سنة ٤٠٧ تقريباً ، ولكن كانوا هم منقسمين ، وكان النزاع بينهم وبين الأمويين قائماً » .

١١٤ — هذه فتن سقناها ، وذكرنا رءوسها ، ومن قبلوا أن ينادى بأسمائهم فيها ، ولا يهمنا الغالب والمغلوب ، فالقاتل والمقتول فى النار ، وفى الحق أنهم جميعاً كانوا مغلوبين ، والمنتصر خصم الإسلام ، وقد ظفر فى هذه الفتنة بثغور قشتالة التى فتحها المسلمون ، ثم كان بعد ذلك ما كان .

وإنما الذى يهمنا أمران :

(أحدهما) أن هذه الفتن العمياء كانت الخطوة الأولى التى استقوى فيها آخر الأمر النصارى فى هذه الأرض الطيبة ، وقد رأيت أنها كانت بعمل الكبار من المسلمين ، وبذلك كانوا يخربون بيوتهم بأيديهم ، فاستحقوا هم ومن عاونهم لعنة الله إلى يوم الدين ، إذ تولوا كبر ذلك الأمر الذى كان خطيراً فى الإسلام .

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٢ .

(الأمر الثانى) أن ابن حزم عاين هذه الأمور فأثرت فى نفسه تأثيرات متشعبة النواحى ، أولها — شعور الألم والحزن على قرطبة ؛ التى كانت فردوس الأندلس ونور المعرفة فيها ، ولقد سجل ذلك الألم فى رسالته ؛ فقد ذكر تصور أسرته عندما استخبر خبرها بعد ذلك الخراب فقال :

« ولقد أخبرنى بعض الرواة من قرطبة ، وقد استخبرته عنها أنه رأى دورنا ببلاط مغيث فى الجانب الغربى منها ، وقد امحت رسومها وطمست أعلامها ، وخفيت معاهدها ، وغيرها البلى ، وصارت صحارى مجدبة بعد العمران ، وفيافى موحشة بعد الأنس ، وخرائب منقطعة بعد الحسن ، وشعاباً مفزعة بعد الأمن ومأوى للذئاب ، ومعازف للغيلان ، وملاعب للجان ، ومكامن للوحوش بعد رجال كالليوث »(١) .

ثانيها — أنه رأى استفحال أمر النصارى ، وضعف أمر المسلمين ، وهو المؤمن التقى ، والعالم المحدث ، الذى يرى أن العزة لله ولرسوله ؛ وللمؤمنين ، وقد رأى أن سبب ذلك هو اضطراب حبل الأمور وتفرق الكلمة ، وذهاب الوحدة وأن علاج الأمر هو وجود شخصية تجمع المتفرق ، وتلم الشعث ، وتلتقى حولها القلوب ، وقد رأى أن أهل الأندلس لم يجتمعوا إلا على بنى أمية ، وأن البربر هم الذين خربوا البلاد من قبل ومن بعد ، فنزعت نفسه إليهم ، وله بهم من قبل صلة وولاء .

ثالثها — أن ابن حزم من أسرة لها فى السياسة شأن ، فأحس فى نفسه أن عليه واجباً نحو دينه وقومه هو أن يحمل العبء ، وأن يترك الدرس ، ولو إلى حين ، فتقدم لذلك ، ولما ظهر أحد الصالحين من بنى أمية فى بلنسية حوالى سنة ٤٠٨ ناصره وعاونه ، وكان له وزيراً ، بل ناصر أكثر من واحد ممن توالوا حاملين العبء من بنى أمية . فكان وزيراً لعبد الرحمن المستظهر ، ثم لهشام المعتد بالله . ثم نبذ هذه الطريقة وعاد إلى العلم يغترف من مناهله .

---

(١) طوق الحمامة ص ٩٤ .

١١٥ — ترك ابن حزم السياسة يائساً من اجتماع الأمر لأحد ، ثم انقطعت من بعد ذلك الدولة الأموية نهائياً سنة ٤٢٢ وانتثر الأمر ، وانقسم الفردوس ، وقد وصف ذلك المقرى ، فقال :

« انقطعت الدولة الأموية من الأرض ، وانتثر سلك الخلافة بالمغرب. وقام الطوائف بعد انقراض الخلائف وانتزى الأمراء والرؤساء من البربر والعرب والموالى بالجهات ، واقتسموا خطتها ، وتغلب بعضهم على بعض. واستقل أخيراً بأمرها ملوك استفحل أمرهم ، ولاذوا بالجزى يدفعونها للطاغية (أى كبير النصارى) أن يظاهر عليهم أو يبتزهم ملكهم وأقاموا على ذلك برهة ، حتى قطع عليهم البحر ملك العدوة وصاحب مراكش أمير المسلمين يوسف بن تاشفين اللتمونى : فخعلهم وأخلى منهم الأرض »(١)

وفى عهد هؤلاء الطوائف الذين كان بعضهم يدفع لطاغية النصارى إتاوة عاش ابن حزم ، ومن أشهر هؤلاء بنو عباد ملوك أشبيلية الذين حرق ثانيهم المعتضد كتب ابن حزم ، ومنهم بنو جهور بقرطبة ، حتى اندغم ملكهم فى ملك المعتمد بن عباد ، وغير هؤلاء من ملوك الطوائف كثيرون وكان أظهرهم بنو عباد .

١١٦ — هذه هى حال الأندلس فى عصر ابن حزم ، ملك قوى أولاً لم يذقه إلا فى نعومة أظافره ، ثم اضطراب وفتن عكرت صفو شبابه ثانياً ثم انقسام وانتثار للعقد ، وخضوع وصغار لأعداء الإسلام ، حتى دفعت الإتاوات لطاغية النصارى واستمرت تلك الحال حتى وفاته .

وليس بعجيب إذن أن ينصرف ابن حزم عن السياسة . لقد زهده فيها فى شبابه فتن البربر ، واستعانة المتزعمين بالنصارى ، ولما أراد أن يصلح الأمر بمعاونته بعض الأمراء الأمويين ، ولم يواته الزمان ، فانصرف عن السياسة إلى العلم فكان للعلم وحده نحواً من ست وثلاثين سنة .

ولا نرى ماذا يكون أمر ابن حزم لو واتته أمور السياسة ، وما الذى

---

(١) نفح الطيب جـ ٤ ص ٥٩ طبع الرفاعى .

كان سيخلفه فيها ، وما الذى كان ينتفع به الإسلام منه ، أكان ما ينفع به الإسلام يعدل تلك الآثار العلمية التى خلفها وأن يكون له منزلة فى السياسة تعادل تلك المنزلة العلمية التى خلفها فى الأجيال ، ويكون له ذلك الخلود الذى سجلته تلك الكتب التى كتبها ؟ إن الخيرة فيما اختاره الله له . وفيما اختاره للإسلام ، وسبحان من يرث الأرض ومن عليها .

١١٧ — ولكنا لا نريد أن نترك الكلام فى عصر ابن حزم من غير أن نشير إلى أمرين :

أحدهما : أن احتكاك المسلمين بالنصارى فى الأندلس فى تلك الأيام جعله يدرس الديانات المختلفة دراسة فاحص ، ويتعرف أوجه التحريف فى الديانة النصرانية ، ويجادل النصارى عن بينة ، ويعرف مصادرهم ومواردهم ، والذى يعتقدون اتصاله بدعوة المسيح الأولى عليه السلام .

الأمر الثانى : أنه من الطبيعى ألا ينظر ابن حزم نظرة إكبار إلى الأمراء الذين كانوا يستعينون بالنصارى ، أو يمدون أيديهم إليهم بالولاء يستجدونه ، أو بالإتاوة يدفعونها ، فقد كان لا محالة ينظر إليهم بازدراء ، لأنهم آثروا الدنيا على الآخرة وآثروا الذلة على العزة ، وآثروا الدنية على الدين ، ولذا كان بينهم وبينه عداوة كان من مظاهرها إحراق كتبه ، وكان من مظاهرها أن جفته الديار حتى آوى إلى ضيعته التى ورثها ، فأقام فيها يدرس ويصنف ، يكتب الرسائل ويكاتب العلماء ويراسلهم ، حتى أدى مهمته ، وانتقل إلى جوار ربه .



الأحوال العلمية فى عصر ابن حزم

١١٨ — بقدر ذلك الاضطراب السياسى فى عصر ابن حزم كان النهوض العلمى فيه ، فإن عصر ابن حزم كان عصر العلم حقاً فى الأندلس ، فيه نهضت تلك البلاد نهضة فكرية ، فكان منها الضوء الذى أضاء الغرب كله ، ففى هذا العصر وجد العلماء الأجلاء ذوو الآفاق الواسعة الذين لا يقتصرون فى دراساتهم على المذاهب الفقهية لايعدونها ، بل كانوا مع ذلك أدباء ومؤرخين ، ومن هؤلاء أبوعمر ابن عبد البر رفيق ابن حزم ، ومنهم أبوالوليد الباجى خصمه العلمى ، ومنهم غير كثير ، امتاز بسعة الأفق ، وكان فى الأندلس نهضة فكرية من ناحية أخرى ، إذ أن العلوم الفلسفية قد ترجمت وانتقلت إلى الترجمة من الشرق إلى الغرب فإن حركة الترجمة التى اتسعت فى عهد المأمون ، وشملت كل أنواع علوم اليونان ، قد آتت أكلها فى الأندلس فى آخر القرن الثالث ، والقرن الرابع ، ثم كان الفلاسفة المسلمون فى الأندلس بعد ذلك كابن رشد ، وابن باجة ، وابن حزم قد نهل من هذا الينبوع الصافى من قبلهم ، بدليل كتابته فى الخطابة ، وكتابته فى المنطق ، وآثاره العلمية فى مناقشات الفرق تنبىء عن علم بما ترجم فى عصره ، وما قبله من كتب اليونان .

١١٩ — وإنه عندما استقر الأمر للأمويين ، واتسع سلطانهم كان كثيرون من علماء المشرق ينتقلون إلى الأندلس ، نشراً لمعارفهم ، وطمعاً فى عطائهم ، وإن أولئك قد فتحوا الأبواب لهم ، فرحلوا اليها كما رحل كثيرون من علماء الأندلس إلى المشرق يزورونه ، ويأخذون وينهلون .

وإنه من الحق علينا أن نقرر أنه فى الوقت الذى آل فيه السلطان فى المشرق الى بعض الأعاجم الذين يجهلون بليغ الكلام . ولا يقدرونه — كان

خلفاء الأمويين عرباً خلصاً قد قربوا الشعراء وأدنوا الأدباء والعلماء وكان منهم من يقول الشعر . ويكتب النثر الفنى فى أجود عبارة ، وأجمل إشارة ، بل قليل من أولئك الأمراء من لم يكن كذلك .

ولما جاء ملوك الطوائف . وكان كثيرون منهم من أتباع الأمويين نهجوا على ذلك المنهاج ، فكان منهم الكتاب والشعراء ، وكذلك كان وزراؤهم يتصلون بهم فنهض الأدب والعلم فى عصرهم واتسعت آفاق الفكر ، وكثر الإنتاج الأدبى والعلمى ، حتى كانت الأندلس روضة من العلم والأدب ، فلم يضعف العلم بضعف السياسة ولم يأفل نجم العلماء كما أفل نجم السياسيين .

١٢٠ — هذا إجمال للحياة العلمية فى العصر الذى أظل ابن حزم وإنه من الحق علينا أن نخص ولا نعم ، فإن الفضل فى تلك الروح العلمية التى أظلت الأندلس يرجع إلى عبد الرحمن الناصر الذى تولى نحو خمسين سنة تبتدىء من سنة ٣٠٠ إلى سنة ٣٥٠ هـ ، وهو الذى تلقب بأمير المؤمنين لما ضعف شأن الخلفاء السياسيين ، ثم كان أكثره يرجع إلى والده الحكم الذى تولى من بعده ، فكان انصراف الحكم إلى العلم يشبه انصراف المأمون إليه فأحضر العلماء من المشرق ، وأنشأ المكاتب ، وأحضر الكتب التى ظهرت فى المشرق ، وإنا ننقل لك عبارة المقرى فى شأنه فقد قال :

«كان محباً للعلوم مكرماً لأهلها ، جماعاً للكتب فى أنواعها بما لم يجمعه أحد من الملوك قبله . قال أبو محمد بن حزم أخبرنى تليد الخصى ، وكان على خزانة العلوم والكتب بدار بنى مروان أن عدد الفهارس التى فيها تسمية الكتب أربع وأربعون فهرسة ، وفى كل فهرسة عشرون ورقة ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين لا غير ، وأقام للعلم والعلماء سوقاً نافقة ، جلبت إليه بضائعه من كل قطر» .

قال أبو محمد بن خلدون « كان يبعث فى شراء الكتب إلى كل الأقطار رجالا من التجار . ويرسل إليهم الأموال لشرائها حتى جلب منها إلى الأندلس ما لم يعهدوه . وبعث فى كتاب الأغانى إلى مصنفه أبى الفرج الأصفهانى

وكان نسبه فى بنى أمية بألف دينار من الذهب العين فبعث إليه بنسخة منه قبل أن يخرجه إلى العراق ؛ وكذلك فعل مع القاضى أبى بكر الأبهرى(١) المالكى فى شرحه لمختصر ابن عبد الحكم (٢) وأمثال ذلك ، وجمع بداره الحذاق فى صناعة النسخ والمهرة فى الضبط ، والإجادة فى التجليد ، فأوعى من ذلك كله ، واجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده (٣) .

١٢١ — تلك الخزانة التى حوت أعظم الكتب ، والتى يقول ابن خلدون فيها إنها لم تكن لأحد قبل الحكم ولا بعده كانت بلا ريب تحت نظر ابن حزم ، يقرأ فيها ويطلع ، وينهل من مواردها العذبة وقد حوت كل ماأنتجه الفكر العربى الإسلامى ، وجادت به القرائح فى شرق الإسلام وغربه ، قرأها أو استنسخها فكان منه بعد الغذى والتمثيل — ذلك الأثر العلمى الخالد الذى خلفه من بعده .

ونقول إن ابن حزم اطلع على تلك المكتبة بلا ريب ، وكانت فى سلطانه لأنها بقيت محفوظة إلى أيام الفتن التى قامت فى قرطبة من سنة ٣٩٩ إلى سنة ٤٠٣ ، فقد قال فى ذلك ابن خلدون . ولم تزل هذه الكتب بقصر قرطبة إلى أن بيع أكثرها فى حصار البربر ، وأمر بإخراجها الحاجب واضح من موالى المنصور بن عامر ونهب ما بقى منها عند دخول البربر واقتحامهم إياها (٤)

إذن فابن حزم قد رأى هذه الخزانة وإذا كان قد رآها فلا بد أن يكون

---

(١) هو الفقيه المالكى الذى كان يعيش فى العراق ، وهو من أجل الناس فى العبادة والورع دعى إلى القضاء فامتنع وقد توفى سنة ٣٧٥ .

(٢) هو محمد بن عبد الله بن الحكم كان فقيهاً مالكياً تلقى الفقه المالكى على تلاميذ مالك وتتلمذ للشافعى ، وبعد وفاته عاد إلى المذهب المالكى ، وكتب فيه وألف وتوفى سنة ٢١٤ وقبره بمصر بجانب قبر الإمام الشافعى .

(٣) نفح الطيب ج ٣ ص ٣٤١ طبع الرفاعى .

(٤) نفح الطيب ج ٤ ص ٢٤٢ الطبعة المذكورة .

قد انتفع بها ، ونهل منها ، وإنها لما انتهبت لم تحرق بل أخذها الناس وربما يكون قد ناله منها حظ ليس بالقليل ، ثم إنها قد استنسخ منها الكثير ، ولم تذهب إذن المعلومات التى فيها بدداً ، إذ لم تغرق بنهر ولم تحرق بنار .

١٢٢ — وإن المغزى فى الأمر أو الكتب العلمية المختلفة وأن ثمرات الفكر الإسلامى كانت فى الأندلس ، سواء أكانت فى خزائن الخلفاء والأمراء أم كانت بأيدى الناس ، يتبادلون قراءتها ، وينسخون منها ما شاءوا أن ينسخوه .

وليست العبرة بالكتب وحدها بل بالعلماء يتدارسون ما احتوت عليه ويبنون ويخرجون ويستنبطون منه . وقد كان حظ الأندلس من ذلك وفيراً ، فإن الأندلس كان بها جمع من العلماء فى القرنين الرابع والخامس الهجريين ، قد أوجدوا فيها بيئة علمية جمعت بين المنقول والمعقول ، وبين علم السلف وعلم الخلف بقدر مناسب ، حتى كانت للأندلس شخصية علمية ، وإن رسالة ابن حزم فى علماء الأندلس تعطينا صورة عن هؤلاء العلماء الذين كونوا للأندلس تلك الشخصية العلمية الرائعة ، ولنقتبس بعض عبارات منها :

« بلدنا هذا على بعده من ينبوع العلم ، ونأيه من محلة العلماء قد ذكرنا من تآليف أهله ما إن طلب مثلها بفارس والأهواز . وديار مضر وربيعة واليمن والشام أعوز وجود ذلك ، على قرب المسافة فى هذه البلاد من العراق دار هجرة الفهم وذويه ، ومراد المعارف وأربابها(١) .ثم يوازن رضى الله عنه بين بعض المشهورين فى الأندلس ، ونظرائهم فى المشرق فيقابل بين الآثار ، ويقرر أنه لا يوجد رجل يعد من مفاخر الشرق إلا كان له نظير من مفاخر الأندلس ، فالبخارى يناظره بقى بن مخلد . والقفال الشافعى تلميذ المزنى بالشرق يقابله قاسم بن محمد بالأندلس تلميذ المزنى أيضاً ، والمزنى تلميذ الشافعى ، وهكذا يجرى المقابلات مما يدل على أن الأندلس كان بها

(١) نفح الطيب ج ٢ ص ١٢٤ طبع الأزهرية .

طائفة من العلماء فى القرنين الثالث والرابع والخامس الهجرى ، فقد أوجدوا بها بيئة علمية لا تقل عن نظيراتها فى العراق ، دار هجرة الفهم . كما سماه ابن حزم .

وبهذا يتبين أن ابن حزم العالم كان دوحة وارفة الظلال قد بسقت فى مهد العلم ، ونمت فى معدنه ، وتغذت من جوده ، وبذلك نستطيع أن نقرر أنه قد توافرت له أسباب المعرفة كاملة ، فقد لزم الشيوخ صغيراً ، وعاش فى معدن العلم ، فأعطى ما أعطى من ثمرات العلم الناضج كبيراً ، ولقد سئل أبو حنيفة عن علمه كيف وصل إليه ، فقال رضى الله عنه « كنت فى معدن العلم ولزمت عالماً من علمائهم » ، وكذلك ابن حزم عاش فى معدن العلم ، ولزم وهو صغير كبار علمائه ، وقد ذكرنا ذلك فى أثناء ذكر حياته والبيئة الفكرية التى أظلته صغيراً وشادياً ، وعالماً كبيراً ، فلا نكرر هنا ما قلناه هناك .



الحالة الاجتماعية فى عصر ابن حزم

١٢٣ — لابد من أن نشير بكلمة إلى المجتمع الأندلسى فى عصر ابن حزم ، فإن ابن حزم له كتابات يستمد مادتها من ذلك المجتمع ، فرسالة طوق الحمامة مادة الدراسة فيها المجتمع الأندلسى ، وكثيراً ما يقرر ما يقرره فيها مستمداً من حوادث ذلك المجتمع ، فيذكر القضية التى يقررها ، ويذكر معها وقائع تؤيدها وتشهد لها . ورسالته فى الأخلاق والسير — حكم ومواعظ يؤيدها أحياناً كثيرة بصور رآها فى المجتمع الذى عاش فيه، فالمجتمع كان كتابه الذى يقرؤه عندما كان يكتب فى الأخلاق والمنازع النفسية فى المحبين .

ابن حزم صورة صادقة للفضيلة الإنسانية فى مجتمعه وإذا كان كل مجتمع فيه فضيلة ورذيلة أو فيه مشاعر تشتد وتنحرف ، فتسير فى طريق الحرام ، وتعتدل فتكون فى دائرة الفضيلة ولا تحرم ما أحل الله ، وتأخذ بقوله تعالى :

(قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده) فابن حزم كان من الصنف الذى كان قلبه يفيض بالأحاسيس نحو الجمال ، ولكن فى دائرة الحلال لايعدوها ، فهو لم يرتكب حراماً ، ولم يرتع فى مراتع الحرام ، بل كان فى دائرة الحق والشرع ، ولذا أقسم فى كتابه طوق الحمامة ، وهو يتحدث عن الحب والمحبين أنه ماكشف فرجه على حرام قط ، فهو المؤمن التقى الطاهر فى كل أحواله ، وهو بهذا صورة صادقة لفضيلة قوية فى مجتمع مائج بالأهواء البارزة ، والعواطف الحادة القوية .

وفوق ذلك فإنه من الحتم اللازم أن نتكلم فى مجتمعه ، فإنه قد دفعه إلى الكتابة فى موضوعات ما كان ليتصدى إليها لولا العناصر المختلفة التى كانت

فى هذا المجتمع فالاحتكاك المستمر بين المسلمين والنصارى والاختلاط بينهم الذى كاد يكون امتزاجاً ، والذى اشتد فى عصره كان سبباً فى جدل فى العقائد ، وإن كتابات ابن حزم تسجل طائفة من ذلك النوع فى الجدل .

١٢٤ — من أجل ذلك لا بد أن نشير إلى ذلك المجتمع الذى أثار كوامن الفكر فى ابن حزم ، وأثار كوامن الإحساس فيه حتى جعل منه ذلك الذى يكتب فى الحب كما يكتب فى الفقه والعقائد .

لقد كان المجتمع فى الأندلس يموج بعناصر مختلفة ، جمعها المكان ، ولكن لكل أرومته ، ولكل سلالته وخصائصها .

فكان فيهم العرب الخلص ، وهم الذين كان لثقافتهم وللغتهم ولأخيلتهم ولصورهم البيانية الرائعة السلطان الكامل ، لذلك كان للأندلس مظهر أدبى وفكرى واحد ، وحدته تلك اللغة السامية لغة القرآن الكريم .

وكان فيهم البربر ، وقد كان منهم من له مقام مذكور فى الفتح ، وفيهم حدة طباع ، وفيهم نفرة شديدة أحياناً ، ولذلك كانوا وقود الفتن وموقديها ، وفيهم من تهذبت طباعه وأرهفت أحاسيسه ، فكان منهم إنتاج أدبى رائع .

وكان فى ذلك المجتمع الصقالبة ، والذين اعتنقوا الإسلام من سكان البلاد الأصليين .

وإن الغزوات الكثيرة التى غزاها المسلمون فى جنوب فرنسا وغيرها من جزائر البحر الأبيض ، وعودتهم بالسبايا من هذه الحروب ، وتلك الفتوح الكثيرة قد أوجدت طائفة من الجوارى الحسان كان لهن شأن فى المجتمع الأندلسى ، فإنهن ثقفن ثقافة أدبية عالية ، فأثرن كوامن النفس العربية المرهفة الحس نحو الجمال ، والتى تجيد تصويره ، فانطلقت خواطر الشعراء وجادت قرائح الأدباء ، وانبثق بثق من العواطف الإنسانية ؛ بعض التزم الجادة ، فلم يكن سيلا طاغياً ، وفى بعض النفوس انقلب إلى هوى جامح لم يحكمه زمام العقل وقيود الفكر ، وجلال الشرع ، فأسرفت واعتدت ،

١٢٥ — ولقد رأينا أنه فى عهد ابن حزم قد اختلط النصارى بالمسلمين، فكان فى المجتمع الإسلامى فوق العناصر المختلفة والسلالات المتباينة فى الطبائع والجبلات — كان هناك ذلك الاختلاط أو ذلك الاحتكاك بين المسلمين والنصارى، لقد كان الاحتكاك مستمراً بين المسلمين والنصارى فى الحروب التى اشتد أوارها وإن الاحتكاك الحربى، ولو أن الصوت المسموع فيه صوت السلاح يقعقع، يكون فيه الالتقاء الفكرى يسرى فى خفية عن بريق السيوف؛ وإن الحروب دائماً توجد احتكاكاً يجدى فى السلم، كما قطع فى الحرب، ألم تر أن الحروب الصليبية التى اشتد أوارها بين الشرق والغرب كانت الطريق لمعرفة الأوربيين ما فى الشرق من نور وعرفان، وأنه انبعث من بعدها عصر النهضة مكللا بما أخذ من الشرق من نور ومعرفة، اختط فى ضوئهما سبيله إلى الحياة التى تناسب الأوربيين، وهى المادية التى تسيطر دائماً على تفكيرهم.

وإن المسلمين فوق ذلك الاحتكاك كانوا يختلطون بالنصارى، فإنهم كانوا يفدون إلى الأندلس وفوداً من حكام القسطنطينية ومن النصارى الذين يصاقبونهم، والنصارى كانوا فوق ذلك فى البلاد ذميين لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، والعدالة الإسلامية ترفرف على الجميع، وإن كان شطط من بعض الحكام، فظالمه عليهم وعلى المسلمين سواء.

وإن الاختلاط بين المسلمين والنصارى قد قوى واشتد لما ضعف شأن الأمراء المسلمين، وصاروا يستعينون ببعض النصارى أحياناً، ويدفعون لهم الإتاوات أحياناً، فقد اشتد حينئذ الاختلاط، وإن لم يكن فى بعض صوره كريماً كما كنا نحب للإسلام والمسلمين.

وقد كان لذلك الاختلاط نتائجه. وهو الاتصال الفكرى والالتحام الجدلى، وقد كان لذلك أثره فى كتب ابن حزم، وقد سجلته كما ذكرنا.

١٢٦ — ولقد تكون من ذلك هذا المزيج، الذى حوى أكرم السلالات كما حوى أعنفها، اجتمع من العناصر المختلفة جمع من الناس بدت فيه كل

عناصر القوة ، ومعها عوامل الضعف ، وكان أهل الأندلس أشد الناس قرباً من الاختلاف وأقوى الناس مع ذلك عقلا وفكراً ، وفى أشد عصور الانحلال السياسى كانت الحضارة العربية أقوى ما تكون فوق فى كل العناصر الثقافية ، فقد كان الأدب فى أقصاه ، وكانت الفلسفة مزدهرة ، والعلوم مشعة فى الآفاق .

وإذا كان سكان الأندلس من سلائل مختلفة فقد بدت فيهم كل خواص هذه السلالات ، ولقد جاء فى نفح الطيب فى وصف أهل الأندلس :

« أهل الأندلس عرب فى الأنساب والعزة والأنفة وعلو الهمم وفصاحة الألسن ، وطيب النفوس ، وإباء الضيم ، وقلة احتمال الذل ، والسماحة بما فى أيديهم والنزاهة عن الخضوع وإتيان الدنية ، هنديون فى إفراط عنايتهم بالعلوم وحبهم لها ، وضبطهم لها ، وروايتهم ، بغداديون فى نظافتهم وظرفهم ورقة أخلاقهم ، ونباهتهم وذكائهم وحسن نظرهم وجودة قرائحهم ولطافة أذهانهم ، وحدة أفكارهم ، ونفوذ خواطرهم ، يونانيون فى استنباطهم للمياه ومعاناتهم لضروب الغراسات واختيارهم لأجناس الفواكه ، وتدبيرهم لتركيب الشجر وتحسينهم البساتين بأنواع الخضر ، وصنوف الزهر ، فهم أحكم الناس لأسباب الفلاحة . وهم أصبر الناس على مطاولة التعب فى تجويد الأعمال ومقاساة النصب فى تحسين الصنائع . أحذق الناس بالفروسية وأبصرهم بالطعن والضرب . . . إن أهل الأندلس صينيون فى إتقان الصنائع العلمية ، وإحكام المهن الصورية (أى الآلية) تركيون فى معاناتهم الحروب ، ومعالجات آلاتها ، والنظر فى مهماتها »(١) .

١٢٧ — هذه صفات وخواص لجماعاتهم ، ويظهر أن كل طائفة منهم قد بدا منها العمل الذى تتقنه ، وليس معنى ذلك أن كل أندلسى كانت فيه هذه الصفات ، بل كان لكل صفة منها قوم اختصوا بها ، فكان منهم من أجاد فلاحة البساتين ، حتى كانت أشجار الفواكه التى تؤتى أكلها كل حين بإذن

---

(١) نفح الطيب الجزء الثانى ص ١٢٣ طبع الأزهرية .

ربها ، وكانت البساتين والرياض التي جملت المدائن حتى صارت جنة هذه الدنيا ، فاهتزت وربت ، وأنبتت من كل زوج بهيج ، وكان فيهم الصناع الذين أقاموا القصور ، وشيدوا البنيان ، وسهلوا أسباب الحياة فيها ، ثم كان فيهم العلماء الذين ورثوا علم الدين ، ثم كان معهم من ورثوا حكمة اليونان ، وبعثوا فلسفتهم من قبرها وأمدوا بها أوروبا .

وهكذا كان أهل الأندلس ذلك المزيج المختلط ازدهرت به الحضارة ، فأحيا الآداب والفنون والعلوم ، وأضعف السياسة ، حتى رأينا بجوار الانحلال السياسي ، وتفرق السلطان بعد الدولة الأموية الأندلسية — الرقى العلمي ، ورقى الذوق والفن ، وتقدم علوم الصناعة ، وعلوم الدين ، وعلوم اللسان .

١٢٨ — ولقد كانت اللغة العربية هي التي وحدت ذلك المتفرق ، وجمعته في ثقافة فكرية واحدة ، ويظهر أن أهل الأندلس كان لسانهم في جملته لساناً فصيحاً . لم تؤثر فيه العجمة ، ولقد قال أبو على القالى الذى وفد إلى الأندلس في عهد عبد الرحمن الناصر في وصف اللغة العربية في الأندلس : « لما وصلت القيروان وأنا أعتبر من أمر به من أهل الأمصار ، فأجدهم درجات في العبارات وقلة الفهم بحسب تفاوتهم في مواضعهم منها بالقرب والبعد ، كأن منازلهم من الطريق هي منازلهم من العلم محاصة ، ومقايسة ، فقلت إن نقص أهل الأندلس عن مقادير من رأيت في أفهامهم بقدر نقصان هؤلاء عمن قبلهم فسأحتاج إلى ترجمان في هذه الأوطان. قال ابن بسام: فبلغنى أنه كان يصل كلامه هذا بالتعجب من أهل هذا الأفق الأندلسي في ذكائهم ، ويتغطى عنهم هذه المباحثة والمناقشة ، ويقول لهم : إن علمي علم رواية ، وليس علم دراية فخذوا عنى ما نقلت »(١) .

وكانت اللغة العربية وعاء تلك الأفكار ، وتلك الثمرات ، ولم تكن كتاباتهم بلغة العلم الجافة ، بل إن المجموعة العلمية التي سجلت في كتب ،

---

(١) نفح الطيب جـ ٢ ص ١٢٥ ، والذخيرة ص ٥ المجلد الأول القسم الأول .

وبقيت إلى الآن تقرأ — تمتاز بسلامة التعبير وجودة التصوير ، حتى كتب الفقه والأصول والقراءات كلها لا تخلو من جمال فى التعبير مع التحقيق العلمى فكانت بين لغة العلم الجافة ولغة الآداب ، ولو وزنت الكتب التى ألفت فى القرن الخامس والسادس الهجريين ، مع مثلها فى كتب المشرق لتبين الفرق فى الجملة بين الأسلوبين .

١٢٩ — وهناك عنصر اجتماعى فى الأندلس لم يكن فى بلد من البلاد الإسلامية بمقدار ماكان فيه ، وهو ظهور نساء كثيرات من الأديبات والشاعرات ، حتى يكاد القارىء عندما يطلع على أخبارهن يظن أن هذا البلد الأمين قد رق طبع أهله ، وحسن ذوقه ، إلى درجة أن كل من فيه كان شاعراً وناثراً ، فالشعر يجرى على ألسنة النساء كما يجرى على ألسنة الرجال ؛ ويتدفق من أفواه الفقهاء والمحدثين ، كما يتدفق من أفواه الشعراء ، وإن كان لكل صناعة من يجيدها وكل ما خصصته الحياة له .

بل لقد وجدنا من الجوارى الشاعرات عدداً كثيراً ، كان من بينهن من يجدن العلوم ، ويتكلمن فيها كلام المتخصصين المتفرغين لها. وقد جاء فى نفح الطيب عن جارية قد درست النحو :

« ومنهن العروضية مولاة أبى المطرف عبد الرحمن بن غلبون الكاتب . سكنت بلنسية وكانت قد أخذت عن مولانا النحو واللغة . ولكنها فاقته فى ذلك . وبرعت فى العروض ، وكانت تحفظ الكامل للمبرد ، والنوادر للقالى وتشرحهما ، قال أبو داوود سليمان بن نجاح : قرأت عليها الكتابين ، وأخذت عنها العروض ، توفيت بعد سيدها فى حدود الخمسين والأربعمائة »(١) وإذا كان منهن المتخصصات فى علوم اللغة ذلك التخصص فلا عجب إذا كان ابن حزم قد تلقى علومه الأولى على النساء .

١٣٠ — وأخبار الشاعرات من الجوارى كثيرة ، وقد وصل حسن الذوق وظرف الأقوال والأفعال أقصاه ، وقد كان لهذا النوع من الجوارى

---

(١) نفح الطيب ج ٢ ص ٤٣٠ طبع الأزهرية .

شأن فى قصور الخلفاء والأمراء وذوى اليسار من الناس . وكتاب ابن حزم « طوق الحمامة » يفيض بأخبار كثيرات من الجوارى ذوات الأثر فى الحياة الاجتماعية .

ومن ذلك ما ذكره المقرى فى نفح الطيب فقال « من غريب ما يحكى عن أمير المؤمنين الناصر أنه أراد الفصد فقعد بالبهو فى المجلس الكبير المشرف بأعلى مدينته الزهراء واستدعى الطبيب لذلك وأخذ الطبيب الآلة ، وجس يد الناصر فبينما هو كذلك إذ أطل زرزور ، فصعد على إناء ذهب بالمجلس وأنشد :

أيها (الفاصد) رفقاً بأمـــير المؤمنينا
إنمـــا تفصد عرقا فيـــه محيا العالمينا

وجعل يكرر ذلك المرة بعد الأخرى ، فاستظرف أمير المؤمنين الناصر ذلك غاية الاستظراف ، وسر به غاية السرور ، وسأل عمن اهتدى إلى ذلك ، فذكر له أنه السيدة الكبرى مرجانة أم ولده الحكم . صنعت ذلك وأعدته لهذا الأمر »(١) .

١٣١ — وإن كثرة الجوارى على هذا النحو ، وثقافتهن تلك الثقافة الواسعة . وظهورهن فى المجتمعات ، كل هذا كان من شأنه أن يجعلنا نتصور أن المرأة كانت تبرز وتظهر ، وأن مدائن الأندلس كانت النساء فى طرائقها يراهن الرائى ، ويبصرهن الناظر ، وكتاب طوق الحمامة أصدق شاهد على ذلك ، ففيه أخبار ناس من أفاضل القوم ، وبعضهم من العلماء ، وقعوا فى حبائل الغرام من رؤية جارية . فى الطريق .

وإنه قد ظهر من النساء العربيات ، بل الأمويات من يتغزلن فى شعرهن ، ومن يتقبلن الغزل شعراً ، ونثراً ؛ وهذه ولادة بنت المستكفى من بنى أمية كانت تقول الشعر غزلا ، بل ما هو أشد من الغزل عند ذى الدين مما لا نريد أن نسطره فى كتابنا هذا .

---

(١) نفح الطيب جـ ٣ ص ١٦٨ طبع الرفاعى

وحسبك أن تعلم أنها تكتب على طرازها بالذهب من الجانب الأيمن

أنا والله أصلح للمعـــالى وأمشى مشيتى وأتيه تيها

وتكتب على الجانب الأيسر :

وأمكن عاشقى من صفح خدى وأعطى قبلتى من يشتهيها

ومع ذلك يقول المقرى : وكانت مع ذلك مشهورة بالصيانة والعفاف ؛

١٣٢ — ولا غرابة فى أن تكون عفيفة مصونة ، ومع ذلك تقول ما تقول مما قصصنا عليك ، ومما ننزه القرطاس عن تدوينه . فإن الحياة فى ذلك العصر ، كانت فيها المظاهر المتناقضة الكثيرة ، فكنت ترى قرطبة خير المدن إقامة للشعائر الدينية ، فيقول فى ذلك المقرى :

« ومن محاسنها — أى محاسن قرطبة — ظرف اللباس وتظاهر بالدين والمواظبة على الصلاة ، وتعظيم أهلها لجامعها الأعظم ، وكسر أوانى الخمر حيثما تقع عين أحد من أهلها عليها ، والتستر بأنواع المنكرات والتفاخر بأصالة البيت وبالجندية وبالعلم ، وهى أكثر بلاد الأندلس كتباً ، وأهلها أشد الناس اعتناء بخزائن الكتب وصار عندهم من آلات التبين والرياسة ، حتى أن الرئيس منهم الذى لا تكون عنده معرفة يحتفل فى أن تكون فى بيته خزانة كتب وينتخب فيها ، ليس إلا لأن يقال فلان عنده خزانة كتب ، والكتاب الفلانى ليس عند غيره ، والكتاب الذى هو بخط فلان قد حصله وظفر به » .

وقال الحضرمى : « أقمت مرة بقرطبة ولازمت سوق كتبها مدة أترقب فيه وقوع كتاب كان لى بطلبه اعتناء إلى أن وقع ، وهو بخط فصيح ، وتفسير مليح ، ففرحت به أشد الفرح . فجعلت أزيد فى ثمنه ، فيرجع إلى المنادى بالزيادة على إلى أن بلغ فوق حده ، فقلت له : يا هذا أرنى من يزيد فى هذا الكتاب حتى بلغه إلى مالا يساوى ، فأرانى شخصاً على لباس رياسة ، فدنوت منه ، وقلت له : أعز الله سيدنا الفقيه ، إن كان لك غرض فى هذا الكتاب تركته لك ، فقد بلغت به الزيادة بيننا فوق حده ، فقال لى : لست

بفقيه ، ولا أدرى ما فيه ، ولكنى أقمت خزانة كتب واحتفلت فيها لأتجمل بها بين آعيان البلد ، وبقى فيها موضع يسع هذا الكتاب ، فلما رأيته حسن الخط ، جيد التجليد استحسنته ولم أبال بما أزيد فيه ، والحمد لله على ما أنعم من الرزق فهو كثير »(١)

١٣٣ — وإنه بجوار ذلك الجد فى القيام بالشعائر الدينية . والتستر بالمنكرات ، وكسر أوانى الخمر ، والعناية بجمع الكتب ، كان اللهو الماجن أحياناً فى متنزهاتها ، وكان للقول العابث فيها مستراد ومذهب ، ولقد أشار إلى ذلك المقرى معتبراً به مستبصراً ، فقال :

« وقد رأيت أن أزيد على ما تقدم مما قصدت جلبه فى هذا الموضع نبذة من كلام الفتح فى ذكر متنزهات قرطبة وغيرها من بلاد الأندلس ، ووصف مجالس الأنس التى كانت بها ، مما تنشرح له الأنفس ، ووقع ذكر غير قرطبة والزهراء لهما تبعاً ، ولا يخلو ذلك من عبرة بحال من جعل اللهو مصيفاً ومرتبعاً ، ثم طواه الدهر طى السجل ، ومحا آثاره التى كانت تسمو وتجل، وما قصدنا —علم الله— غير الاعتبار بهذه الأخبار ،لا الحث على الحرام ، وتسهيل القصد إليه والمرام ، والأعمال بالنيات »(٢) .

فكان الجدل والتستر بجوار المتنزهات فيها اللهو والعبث ، ولقد كان ذلك بلا ريب مظهراً لذلك المجتمع المزيج من عدة عناصر وسلالات ، والتقت فيه عدة حضارات وثقافات وحدتها اللغة ، ولكن بقيت تلك العناصر ، وتبرز فى النواحى الاجتماعية ومظاهرها ، فإن الفكر من السهل توحيده ، وكذلك السياسة من السهل توحيدها إن توافرت العزائم ، واستقامت النيات ، أما النفوس فإنه ليس من السهل توحيدها وجمعها على مشرب واحد .

١٣٤ — لقد عاش ابن حزم فى قرطبة التى كانت متنزهاتها كمثيلاتها من مدن الأندلس مرتعاً لهذا النوع من اللهو الذى اختلط فيه الحلال بالحرام .

---

(١) نفح الطيب جـ ٤ ص ١١٣ ، ١١٤ طبع الرفاعى .
(٢) الكتاب المذكور جـ ٥ ص ٢١٩ ، ٢٢٠ .

والتى كانت فى داخلها مدينة الجد ، وإقامة الشعائر الدينية وستر المنكرات ، وكسر أوانى الخمر إن ظهرت وأعلنت نفسها ، وأما إن استترت فى المنازل فلا معقب لها . عاش ابن حزم فى تلك المدينة مرتاداً مغانيها . كاغشى مجالس العلم فيها ، ويقصد إلى المساجد ، ويجلس مجالس الحديث ، ولا بد أن أسرته كانت تعنى بجمع الكتب . كما يعنى كل ذوى اليسار فيها ، ولكن كتب أسرته وجدت من يقرؤها وينقدها ويمحصها ، ولم تكن كغيرها من الأسر التى كانت تتزين بجمعها ؛ وتبحث عن الكتب لا لما اشتملت عليه ، بل لملء فراغ فى الخزانة ، يحدث شوها لمنظرها إن استمر فارغاً .

عاش ابن حزم فى تلك المدينة التى جمعت بين تلك المظاهر المتضاربة العشرين سنة الأولى من حياته فقد ولد سنة ٣٨٤ ولم يغادرها إلا سنة ٤٠٤ ، وكان يعود إليها الفترة بعد الأخرى ، وما ينتقل منها إلا لمثيلاتها من مدائن الأندلس ، وإن كانت دونها فى التستر والتورع .

ولا شك أن ذلك الجو الاجتماعى كان له أثر فى نفس ابن حزم ، وفى فكره ، فقد كان من آثاره فى نفسه أن اجتمع فيه جفوة اللفظ أحياناً ، مع رقة الطبع ، وإن كان منها الشاعر الذى يذكر الغزل والمحبين . ويكتب تلك الرسالة القيمة فى الحب ، كتابة من ذاق وطعم ؛ لا وصف من رأى فقط ، وإن كان عفيفاً نزهاً إلا عن الحلال .

وكان لذلك المجتمع أثره فى تفكيره ، فقد اتخذ مادة للدراسة والتحليل والموازنات ، وإن رسالتيه طوق الحمامة ومداواة النفوس مملوءتان بنتائج دراساته النفسية لذلك المجتمع الذى كان يموج بالعناصر المختلفة والمنازع المتباينة ، والمظاهر المتضاربة .

وفى الحق إن كل شىء فى الأندلس كان يتجه إلى تكوين عالم جليل ، وإمام كالإمام ابن حزم ، إن توافرت المواهب التى تكون كمواهبه والمنزع القوى الذى يكون كمنزعه ، وقد توافرت تلك العناصر فكان إمام الأندلس وفقيهها ، ومحيى الكتاب والسنة فيها ، وإذا كان صوته قد خفت بعد وفاته فترة من الزمان ، فقد قوى واشتد بعد موته بنحو قرنين ، ولا زال يدوى فى أرجاء الأرض الإسلامية ، وإن تسمى بأسماء أخرى كما سنبين إن شاء الله تعالى .

الفرق الإسلامية

١٣٥ – لابد أن ندرس الفرق الإسلامية ونحن ندرس ابن حزم ، ذلك لأن ابن حزم تصدى لمناقشتها فرقة فرقة فى كتابه الفصل ، فلا يمكن معرفة رأيه فى هذا الباب إلا إذا كان القارىء على علم بهذه الفرق التى كانت أخبارها مدونة مسطورة وابن حزم قد سجلها فى كتابه الفصل ، وجادلها بعنف لا رفق فيه .

وقد كنا مترددين أنذكرها عند الكلام فى عصره باعتبارها من الأمور التى كانت معروفة فى ذلك العصر ، واطلع عليها وكتب فيها وجادل ، أم نؤجلها إلى الكلام فى آرائه .

وقد استخرنا الله تعالى وآثرنا أن نكتبها فى ذلك الموضع من الكتاب ، كما فعلنا فى غيره من كتب الأئمة ، ولكنا فى هذه المرة سنذكرها بإيجاز ؛ لأن الأندلس لم يكن بها فرق سياسية ، وإن ابن حزم نفسه هو الذى يقرر ذلك فهو يقول فى رسالته عن علماء الأندلس ما نصه :

« وأما الكلام فإن بلادنا ، وإن كانت لم تتجاذب فيها الخصوم ، ولا اختلفت فيها النحل ، فقل لذلك تصرفهم فى هذا الباب ، فهو على كل حال غير عرية عنه ، وقد كان فيهم قوم يذهبون إلى الاعتزال نظارا على أصول ، ولهم فيه تآليف ، ومنهم خليل بن إسحاق ، ويحيى بن السمنية ، والحاجب موسى بن جدير ، وأخوه الوزير صاحب المظالم أحمد وكان داعية إلى الاعتزال لايستتر بذلك ، ولنا على مذهبنا الذى تخيرناه من مذاهب أهل الحديث كتاب فى هذا المعنى ، هو وإن كان صغير الجرم قليل عدد الأوراق يزيد على المائتين زيادة يسيرة – عظيم الفائدة ؛ لأننا أسقطنا فيه المشاعب

كلها ؛ وأضربنا عن التطويل جملة ، واقتصرنا على البراهين المنتجة من المقدمات الصحاح الراجعة إلى شهادة الحس ، وبديهة العقل بالصحة ، ولنا فيما تحققنا به تآليف جمة ، ومنها ما قد تم ومنه ما شارف التمام ، ومنها ما قد مضى منه صدر ، ويعين الله تعالى على باقيه ؛ لم نقصد به قصد مباهاة فنذكرها ، ولا السمعة فنسميها ، والمراد بها ربنا جل وجهه ، وهو ولى العون فيها والملى بأمر المجازاة عليها ، وما كان لله فسيبدو ، وحسبنا الله ونعم الوكيل »(١) .

١٣٦ — من هذا يتبين أن ابن حزم قد درس آراء أهل عصره فى علم الكلام ، وأنه كتب ونقد ، وله فيها المختصرات والمبسوطات .

وتبين منها أن الأندلس كان فيها المذهب المعتزلى ، وأنه كان يؤيده أحياناً بعض ذوى السلطان ، وقد كان أهل الأندلس كأهل المشرق يأخذون بمذهب أبى الحسن الأشعرى فى مناهجه وفى العقائد ، وقد انتهى ابن حزم إلى مخالفة الفريقين ، كما سنبين ، فكان لا بد أن تعرف هذه الآراء وتلك المنازع التى كانت بين يديه والتى دون فى مناقشاتها وأصولها ، كتاب الفصل .

ولقد كان ابن حزم يعتمد فى العقائد على منهاج الأولين من الصحابة والتابعين ، فكان حقاً علينا أن نبين الأدوار الفكرية التى عرضت للفكر الإسلامى ، حتى نكون على بينة من مذهب ابن حزم بين المذاهب ، فكان لا بد من معرفة تلك الفرق ، ولنبتدىء بالفرق السياسية .

---

(١) نفح الطيب جـ ٢ طبع الأزهرية .

الفرق السياسية

١٣٧ – كان المسلمون مجتمعين على كلمة واحدة من وقت أن لحق رسول الله صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى إلى أن كانت الفتن فى عهد ذى النورين عثمان بن عفان ، فاتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم ، وقد كانت تلك الفتن هى التى تنبأ بها النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله عليه السلام : « ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم ، والقائم خير من الماشى ، والماشى خير من الساعى ، من تشرف لها تستشرفه ، فمن وجد فيها ملجأ أو معاذاً فليعذ به » .

ولقد سارت تلك الفتن فى طريقها حتى وقعت الواقعة الكبرى فقتل الخليفة الشهيد عثمان بن عفان رضى الله عنه . وعندئذ تشعبت الأمور فتناً ، وتشنعت إحناً ، فاختار المسلمون على بن أبى طالب ليجمع المسلمين على إمامته ، ولو كانت القلوب لم تعتكر بالعصبيات الجاهلية لاجتمعت عليه ، ولكنه باب الفتنة انفتح فلم يغلق ، وتفتحت منها مسارب الشيطان ، فتفرقت الجماعة الإسلامية ، واقتتل المسلمون بعضهم مع بعض ، وكانت واقعة بين أمير المؤمنين على ومعاوية الذى خرج عليه بأهل الشام ، وكادت الواقعة تقع على البغاة ، لولا المكر والدهاء من معاوية وعمرو بن العاص ، فكان تحكيم الحكمين ثم كانت فتن الخوارج .

١٣٨ – وقد انقسم المسلمون بعد هذا إلى ثلاث طوائف (إحداها) مع على ، هؤلاء كانوا معه حتى قتل ، فوالوا أهل بيته من بعده ، وسموا الشيعة .

(الثانية) مع معاوية ومن بعده ، فقد استمروا على ولائه من بعده وكان منهم الناصبية الذين ناصبوا علياً وآل بيته من بعده العداء ، وقد نسب مثل

هذا إلى ابن حزم لشدة استمساكه ببنى أمية ، وسنبين الحق فى ذلك من رسالته « الصحابة » إن شاء الله تعالى .

(والفرقة الثالثة) الخوارج . وموضوع هذه الفرق الخلافة ، ومن يكون أحق بها ، وأولى بالطاعة ، ثم جرهم الأمر إلى البحث فى أصل الخلافة أهى من مطالب الدين أم هى أمر دنيوى خالص ، لا مطلب للدين فيه ، لنترك الكلمة فى ذلك لابن حزم نفسه يقول بتبين الرأى المجمع عليه فى ذلك ، فقد قال فى الفصل :

« اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة ، وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة ، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ، ويسوسهم بأحكام الشريعة التى أتى بها رسول الله — حاشا النجدات فإنهم قالوا لا يلزم فرض الإمامة وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم ، وهذه فرقة ما ترى بقى منهم أحد ، وهم المنسوبون إلى نجدة بن عويمر الحنفى من بنى حنيفة » .

ولنشر إلى كل فرقة من هذه الفرق السياسية بكلمة موجزة .

الشيعة :

١٣٩ — هم أقدم الفرق الإسلامية ، ظهروا بمذهبهم فى عهد عثمان ، بل يقول بعض المؤرخين أنهم أقدم من ذلك فقد وجدوا قبل عهد عثمان ، وبذرتهم الأولى كانت فى الصحابة الذين قيل عنهم أنهم كانوا يرون أن على ابن أبى طالب أولى بالخلافة من أبى بكر .

وأساس مذهب الشيعة ما يأتى :

(ا) أن الإمامة قاعدة الإسلام ، ولا يجوز لنبى إغفالها وتفويضها إلى الأمة ، بل يجب عليه اختيار الإمام لهم بالوصف أو التعيين .

(ب) وأن على بن أبى طالب كان هو الخليفة المختار من النبى صلى الله عليه وسلم وأنه أفضل الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم ، ولقد

اتفقت فرق الشيعة على ذلك القدر ، واختلفوا بعد ذلك اختلافاً بيناً ، من غال فى تقدير على رضى الله عنه ، ومنهم أمة مقتصدة فالمقتصدون يرون أنه أفضل الصحابة ، ولكن يقرون بصحة بيعة أبى بكر وعمر ولا يسبونهما ، لأن عليا رضى الله عنه بايعهما .

ومن المغالين من اشتد فى المغالاة ، فارتفع بعلى إلى مرتبة النبوة ، ومنهم قال إن الله حل فيه ، وأولئك أتباع عبد الله بن سبأ ، وقد انقرضوا .

١٤٠ — وقد اختلف الشيعة فى اختيار الخليفة أكان اختيار النبى صلى الله عليه وسلم بالوصف أم كان تعيينه للمسلمين بالشخص ، وإن كل خليفة يختار الذى يليه بالشخص ، وهكذا يتسلسل الاختيار الشخصى ، وكله منسوب إلى أصل الشرع ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم قد اختار الخليفة الأول بالشخص .

الزيــدية :

١٤١ — والذين قالوا إن الاختيار والبيان كان بالوصف هم الزيدية أتباع زيد بن على زين العابدين بن الحسين . فقد قالوا أن كل من يتحقق فيه الأوصاف التى ذكروها وصفاً للإمام يكون إماماً إذا بايعه الناس ، وأوصاف الإمام التى ذكروها فى الخليفة من بعد على كونه فاطمياً ورعاً عالماً سخيا يخرج داعياً الناس إلى نفسه ، ولقد خالف زيداً إمام الزيدية فى ذلك أخوه محمد الباقر وقال لا يشترط الخروج والدعوة لنفسه ، بل يكفى أن يعرفه الناس ، وقال لأخيه : « على قضية مذهبك ، والدك ليس بإمام فإنه لم يخرج قط ، ولا تعرض لخروج » ولقد قال زيد وأتباعه أن إمامة المفضول جائزة ، فالأوصاف السابقة هى للإمام الأمثل الكامل . وهو أولى بالخلافة من غيره فإن اختار أولو الحل والعقد فى الأمة إماماً لم يستوف بعض هذه الصفات ، وبايعوه صحت إمامته ، وعلى هذا الأصل بنوا صحة إمامة الشيخين أبى بكر وعمر رضى الله عنهما(١) ، وعدم تكفير الصحابة ببيعتهما . ومذهب هؤلاء

---

(١) قد عقد ابن حزم فى رسالة الصحابة فصلا المفاضلة بين على وأبى بكر سنتعرض له بالذكر.

الزيدية أنه يجوز خروج إمامين فى وقت واحد فى قطرين مختلفين . بحيث يكون كل واحد إماماً فى قطره الذى خرج فيه مادام متحلياً بالأوصاف التى ذكرناها .

١٤٢ — هذا هو الفريق المعتدل من الشيعة وهم يرون أن بيان الإمام من النبى صلى الله عليه وسلم كان بالوصف لا بالشخص . أما الفريق الآخر ، فإنهم يرون أن التعيين بالشخص ، وقد اتفقوا على أن الإمام بعد على الحسن ، ثم الحسين ، واختلفوا بعد ذلك .

الكيسانية :

١٤٣ — فالكيسانية يعتقدون أن الإمامة من بعد الحسين لمحمد بن الحنفية أخيه من أبيه ، ويعتقدون أن الأئمة معصومون من الخطأ ، وأن محمد ابن الحنفية لم يمت . بل هو حى بجبل رضوى ، ومن عقائدهم أنهم يعتقدون بتناسخ الأرواح ، وهو خروج الروح بالموت من جسد لتحل فى جسد آخر ، وهو مذهب هندى قديم ، ومن عقائدهم أيضاً أنهم يعتقدون جواز البداء على الله سبحانه وتعالى ، وهو أن الله سبحانه يتغير ما يريده تبعاً لتغير علمه ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيرا .

الإمامية الاثنا عشرية :

١٤٤ — وهؤلاء يرون أن الإمامة بعد الحسين رضى الله عنه لابنه على زين العابدين ، ومن بعده لمحمد الباقر ، ثم لجعفر الصادق بن محمد الباقر ، ثم لابنه موسى الكاظم ثم لعلى الرضا ، ثم لمحمد الجواد ، ثم لعلى الهادى ، ثم للحسن العسكرى ، ثم لمحمد ابنه . وهو الإمام الثانى عشر ، ويزعمون أنه دخل سرداباً بسر من رأى ولم يعد ثم اختلفوا فى سنه عند غيابه . فقيل كانت سنه إذ ذاك أربع سنوات ، وقيل ثمانى سنوات ، وكذلك اختلفوا فى حكمه ، فقال بعضهم أنه كان فى هذه السن عالماً بما يجب أن يعلمه الإمام وأن طاعته كانت واجبة ، وقال آخرون : كان الحكم لعلماء مذهبه ، والاثنا عشرية باقون إلى اليوم ، ومنهم سكان إيران الشقيقة ، ولهم مذهب فقهى

قائم ، قد أصلت أصوله ، وله فروع قائمة على هذه الأصول ، وقد اقتبس في القوانين الجديدة بمصر ببعض الآراء منه، ومنها جواز الوصية لوارث ، فهو رأى فيه ، وإن لم يكن الأرجح عندهم .

الإمامية الإسماعيلية :

١٤٥ — وهى طائفة من الشيعة الإمامية التى تقول إن الإمام يعين بالنص عليه بالشخص ، لا بمجرد التعريف بالوصف ، وهى تنسب إلى إسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد الباقر . تقول هذه الطائفة إن الإمام بعد جعفر الصادق ابنه اسماعيل ، فهم يتفقون مع الاثنا عشرية إلى جعفر الصادق ثم يختلفون فينقسمون إلى قسمين بعد جعفر الصادق ، أولئك يقولون أنه موسى الكاظم ؛ والإسماعيلية يقولون إنه إسماعيل . ولكن إسماعيل قد مات قبل أبيه فكيف يكون إماماً بعده ؟ قالوا إن أباه قد نص عليه ، وفائدة النص ، وإن كان قد مات قبله، هو بقاء الإمامة فى عقبه .

وقد انتقلت الإمامة من طريق إسماعيل إلى محمد المكتوم ، وهو أول الأئمة المستورين ، إذ هم يجيزون أن يكون الإمام مستوراً تقية ولا يمنع ذلك من إمامته ، وبعد محمد المكتوم ابنه جعفر المصدق ، وبعده ابنه محمد الحبيب ، وبعده ابنه عبد الله المهدى الذى ملك المغرب ، ثم ملك من بعده ذريته مصر ، وكانت الدولة الفاطمية .

وقد نشأت تلك الطائفة فى العراق ، وقد اضطهدت فى أول أمرها فيمن اضطهد من الشيعة ، وفر تحت تأثير ذلك الاضطهاد معتنقو مذهبها إلى فارس وهناك خالط مذهبهم بعض آراء من عقائد الفرس القديمة ، فاعتنقها بعضهم وانحرف بعضهم ، ولذلك حمل اسم الإسماعيلية طوائف كثيرة ، بعضهم لم يخرجوا عن الإسلام ، وبعضهم انحرفوا بما انتحلوا من نحل بعيدة عنه .

وقد سموا بالباطنية ولهذه التسمية عالى هى فيهم ، فقد قالوا إن الإمام يصح أن يكون مستوراً ، وقالوا إن للشريعة ظاهراً وباطناً ، وأولوا على هذا الأساس ألفاظ القرآن تأويلات غريبة ، وجعلوا تلك التأويلات هى الباطن وما يعلمه الناس هو الظاهر ، وما عند الإمام من أسرار هو باطن الباطن ،

وكانوا فى كل أعمالهم يأخذون بالتقية ، فكانوا يسترون آراءهم ولا يعلنون إلا ما تسمح الأحوال بإعلانه ، ومن أجل هذا كله سموا بالباطنية .

١٤٦ - وقد بنيت تعاليم المعتدلة من الإسماعيلية على ثلاث شعب :

أولها - الفيض الإلهى من المعرفة الذى يفيض الله به على الأئمة ، فيجعلهم بمقتضى إمامتهم فوق الناس قدراً ، وفوق الناس علماً ، فقد اختصوا بعلم ليس عند غيرهم ، وأن عندهم علماً بالشريعة قد أوتوه فوق مدارك الناس . وهم بهذا يدركون من الشريعة مالا يدرك الناس .

وثانيها - أن الإمام لا يلزم أن يكون ظاهراً معروفاً ، بل يصح أن يكون خفياً عن الناس مستوراً ، ومع ذلك تجب طاعته وأنه هو المهدى الذى يهدى الناس . وأنه إن لم يظهر فى جيل فإنه لابد ظاهر فى جيل أوأجيال أخر ، وأنه لن تقوم القيامة حتى يظهر .

وثالثها - أن للشريعة ظاهراً وباطناً كما بينا وأنه لا يعرف الباطن الحقيقى إلا الإمام الذى أفاض الله عليه بنور المعرفة ، وهو ليس لهذا مسئولا أمام أحد من الناس ، وليس لأحد من الناس أن يخطئه مهما يأت من أفعال ، بل يجب عليهم أن يصدقوا أن كل ما يفعله خير لا شر فيه ، ومن هذا قرروا أن الأئمة معصومون ، لا بمعنى أنهم لايرتكبون الخطايا التى نفعلها بل على معنى أن ما نسميه خطايا بالنسبة لنا قد يكون عندهم من العلم ما ينير السبيل لهم ، ويكون به سائغاً لهم وليس بسائغ لسائر الناس .

وقد يكون التفكير على هذا النحو ليس كفراً قاطعاً ، ولكنه لم يرد فى كتاب ولا سنة صحيحة ، وفى ظل ذلك التفكير وجد فيهم غلاة خلعوا الربقة ، وقد كانت السرية التى تعد طريقة هذه الفرقة عشاً لتفريخ تلك الآراء المنحرفة .

١٤٧ - هذه فرق الشيعة وقد ذكرناها بإيجاز لأن بيانها بالتفصيل ليس موضوع دراستنا ، وإنما أشرنا إليها تلك الإشارة ، لأن ابن حزم تصدى فى رسالته «الصحابة» لمناقشة بعض الآراء التى تضمنتها أقوالهم ، ولأنه ناقش مذهبهم جملة فى كتابه الفصل وأفاض فى ذلك إفاضة كبيرة مما سنشير إليه فى موضعه من كلامنا .

الخوارج

١٤٨ — هذه هى الطائفة الثالثة التى شقت الوحدة الإسلامية ، وهى فى الواقع عدة فرق ، نشير إليها إشارة مجملة ، والخوارج أشد الفرق الإسلامية دفاعاً عن اعتقادهم وحماسة لتفكيرهم ، وقد ابتدأوا فى جيش على رضى الله عنه ، عندما نبتت فكرة التحكيم فوافقوا عليه ، بل حملوا علياً عليه حملا ، ثم بعد ذلك عارضوه وحسبوه كفراً ، قالوا : لاحكم إلا لله فلا يحكم الأشخاص فى مسألة الأمر فيها إلى الله تعالى ، ولقد أعلنوا البراءة من عثمان ، ومن على إن لم يتب ، ويعلن أنه كان كافراً عندما قبل التحكيم . وهم يرون أن الخليفة يختار من جميع المسلمين ، لا من قبيل منهم . فلا يرون بيتاً من بيوت العرب اختص بأن الخليفة منه . والنجدات منهم لايرون اختيار الخليفة أمرا لازما ديناً ، بل هو أمر دنيوى . فإن استقام أمر المسلمين من غير خليفة ، فإن ذلك جائز سائغ ، وقد نقلنا كلام ابن حزم فى ذلك .

والخوارج يرون أن مرتكب الكبيرة مذنب . ولم يفرقوا بين ذنب وذنب ، بل الكل كفار ، والإباضية منهم يروى عنهم أنهم يقولون إنهم كفار نعمة وأنهم من أهل القبلة . ولذلك كفر عامة الخوارج مخالفيهم ، فمن لم يكن على رأيهم فهو كافر عندهم ، لا شك فى ذلك .

١٤٩ — وهم فرق مختلفة كما ذكرنا ، وأشدهم وأعنفهم فى معاملة خصومهم .

الأزارقة :

وهم أتباع نافع بن الأزرق من بنى حنيفة ، وهم يرون أن مخالفيهم من عامة المسلمين الذين لايرون رأيهم مشركون وأن أطفالهم مشركون مثلهم ،

وأن الجميع مخلدون فى النار ، ويرون دار مخالفيهم دار حرب ، ويجوز قتلهم وقتل أطفالهم ونسائهم ، وسبى الدرارى والنساء ، وأنه لا يجوز لخارجى البقاء فيها ، وإلا كان كافراً ، ويرون جواز الكبائر على الأنبياء . ويرون أيضاً أنه لاحد فى الزنى غير الجلد ، وأن حد الرجم لم يوجد فى القرآن. كما يرون أن حد القذف لايكون إلا فى قذف المحصنات ، ولايكون فى قذف المحصنين .

النجدات :

١٥٠ — وهم أتباع نجدة بن عويمر الحنفى ، وقد خالفوا الأزارقة فى تكفير القعدة الذين لا يقاتلون فى الخوارج ، وفى استحلال قتل الأطفال. ولكن قالوا بجواز قتل أهل العهد والذمة ، وقد تبين أنهم يرون أن اختيار خليفة ليس أمراً لازماً من ناحية الدين ، وإنما هو مصلحة دنيوية يقيمها الناس إن احتاجوا إليها ، وإلا فهم أدرى بأمور دنياهم .

الصفرية :

١٩١ — وهم أتباع زياد بن الأصفر ، وهم فى آرائهم أقل تطرفا من الأزارقة ، وأشد من النجدات ، وقد خالفوا الأزارقة فى مرتكب الكبيرة فلم يتفقوا على أنه مشرك ، بل منهم من يرى أن الذنوب التى فيها الحد لايتجاوز بمرتكبها الاسم الذى سماه الله تعالى كالزانى والسارق وما ليس فيه حد فمرتكبه كافر ، ومنهم من يقول إن صاحب الكبيرة لا يكفر حتى يعاقبه الوالى ، بذلك لا يكفر من ارتكب كبيرة ليس فيها حد .

العجاردة :

١٥٢ — وهم أصحاب عبد الكريم بن عجرد ، وهم قريبون جداً من النجدات فى أصل نحلتهم ، وجملة آرائهم أنهم لا يكفرون القاعدين عن الجهاد من الخوارج إذا عرفوا بالديانة ، ويرون الهجرة فضيلة لا فرضاً، ولا يكون مال المخالفين لهم فيئاً إلا إذا قتل .

وقد افترق العجاردة فرقاً كثيرة فى أمور منها ما يتعلق بالقضاء والقدر ومنها البراءة من الأطفال قبل أن يبلغوا .

الإباضية :

١٥٣ — هؤلاء أتباع عبد الله بن إباض ، وهم أكثر الخوارج اعتدالا وأقربهم إلى الجماعة الإسلامية تفكيراً ، فهم أبعد عن الشطط والغلو ، وأقرب إلى الاعتدال ، وجملة آرائهم :

١ — إن مخالفيهم من المسلمين ليسوا مشركين ولا مؤمنين ، ويسمونهم كفاراً ، ويروى عنهم أنهم يقولون إنهم كفار نعمة .

٢ — وإن دماء مخالفيهم حرام فى السر لا فى العلانية ، ودار مخالفيهم دار توحيد إلا معسكر السلطان .

٣ — وأنه لا تحل من غنائمهم فى الحرب إلا الخيل والسلاح وكل ما فيه قوة مباشرة فى الحروب .

ومن هذا يتبين اعتدالهم ، وقربهم من المخالفين ومن أجل ذلك بقوا إلى اليوم فى بعض الواحات فى الصحراء الغربية وفى بعض بلاد المغرب .

١٥٤ — ولقد دون ابن حزم أقوال الخوارج وناقشها . ولكنه ذكر فى رسالته عن علماء الأندلس أنه لم يكن بالأندلس أحد من الخوارج ، ولكنا ذكرناهم بتلك الإشارة ليكون القارىء لكتاب « الفصل » لابن حزم على بينة ، ولكى تكون مناقشتنا لآرائه فيها مقترنة بالعلم بموضوع المناقشة ، لأن ابن حزم سلك فى تفسيره للقرآن والسنة مسلكاً ظاهرياً صرفاً ، وإن ذلك التفكير الظاهر ابتدأ به الخوارج عندما صاحوا فى على رضى الله عنه : لا حكم إلا لله . وإنهم بهذا التفكير قد وضعوا الأساس لبناء التفكير الظاهرى .

ولسنا بهذا نزعم أن ابن حزم كان منحرفاً كانحراف الكثيرين منهم ، أو غالى فى الوقوف عند ظواهر العبارات مغالاتهم ، أو كفر خصومه تكفيرهم ،

بل نقول إنهم أول من اتجهوا إلى التعلق بظواهر القرآن ، فكانت مشابهة ، وإن لم تكن مشابهة كاملة .

الفرق الاعتقادية

١٥٥ — لا بد لكي نعرف آراء ابن حزم حول المسائل الاعتقادية أن نتصدى بالإجمال للفرق التي سبقته . وتكلمت في الاعتقاد ، لنعرف ما الذى اختاره من أقوالهم والمنهاج الذى سلكه بالنسبة لها فإن علماء الاعتقاد كانوا في الأندلس ، وكان كثيرون من علماء الكلام ، كما ذكر في رسالة العلماء بالأندلس ، ولابن حزم مقام محمود في مناقشة آراء العلماء في العقائد ، وانتهى من دراستها إلى أن كان ظاهرياً في الاعتقاد ، كما كان ظاهرياً في الفقه ولذلك مقامه من الدراسة . وفيه يتبين موضع ابن حزم من السابقين وأثره في اللاحقين .

ولذلك وجب أن نتكلم بإشارة موجزة توضح الفرق الاعتقادية . وتبين خلاصة آرائهم ، فنقول في ذلك :

١٥٦ — لقد كان بجوار الخلاف السياسى الذى ظهر في آخر عصر الخليفة الثالث وطول عصر الرابع خلاف حول العقيدة إذ قد صحب الفتن السياسية أن أثيرت آراء دينية ، فأثيرت مسألة القدر ، وهى المسألة التى شغلت أذهان أصحاب الديانات القديمة وسرت إلى المشركين حتى كانوا يقولون « ولو شاء الله ما عبدنا من دونه من شىء نحن ولا آباؤنا ولا حرمنا من شىء » .

لقد كثر الكلام في القدر في آخر عهد على بن أبى طالب ، واشتد من بعده فكانوا يقولون : لو كان كل شىء بقضاء فلم الثواب والعقاب . فقال قائل : لا إرادة للإنسان بجوار إرادة الله ، ومن أول من قال ذلك الجهم بن صفوان . وقال آخرون : للإنسان إرادة ؛ لأن الله سبحانه وتعالى خلق فيه قوة أودعت نفسه يريد بها إرادة حرة ، وبذلك تكون التبعات ، وأولئك هم المعتزلة .

ثم تناقشوا فى مرتكب الكبيرة أهو مؤمن فاسق أم كافر خارج عن الإسلام أم هو بين هؤلاء وهؤلاء . وقد قال الأول جماعة المسلمين ، وقال الثانى الخوارج ، وقال الثالث المعتزلة ، وقالت طائفة رابعة لا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة .

وأثاروا أيضاً مسألة صفات الذات العلية ومسألة خلق القرآن ، أثار ذلك الجهم بن صفوان والجعد بن درهم فى العصر الأموى ، ثم اشتد أمر هذه المسألة فى عهد المأمون ، وأبلى فيه الإمام أحمد بن حنبل بلاء حسناً ، وهذه المسائل كانت موضع دراسة ، وكانت من مواضع دراسة ابن حزم خالف فيها من خالف ، ووافق من وافق ، فكان حقاً علينا أن نشير إلى هذه الفرق بكلمات موجزة .

الجبرية :

١٥٧ — خاض المسلمون فى آخر عهد الصحابة فى حديث القدر ، وقدرة الإنسان وإرادته بجوار قدرة الله سبحانه وتعالى وإرادته ، ولكنهم كانوا لا يتعمقون فى بحث هذه المسائل . ولم يكن لهم إمام إلا كتاب الله وسنة رسوله . أما بعد عهد الصحابة واختلاط المسلمين بغيرهم من أهل الديانات الأخرى فقد كثر القول فى هذه النواحى ، وتعمقوا فى دراستها ولذلك اختلفوا .

فالجبرية قالوا : إن الإنسان لا يخلق أفعال نفسه ، وليس له مما ينسب إليه من الأفعال شىء ، فنفوا بهذا — الفعل عن العبد ، وأسندوه كله إلى الرب وقالوا : إنما يخلق الله تلك الأفعال كما يتحرك النبات وكما يثمر الشجر ، وكما يجرى الماء وتغيم السماء وتمطر ، وتزدهر الأرض وتنبت .

ولقد قيل إن أول من دعا بهذه الفكرة بعض اليهود ، وقيل إن أول من قام بالدعوة إليها الجعد بن درهم الذى كان أول من خاض فى مسألة خلق القرآن (١) ، وقد تلقى ذلك عن يهودى بالشام ، ونشره بين الناس

---

(١) قتل فى العهد الأموى قتله والى خراسان من قبل الأمويين خالد بن عبد الله القسرى .

بالبصرة ، ثم تلقاه عنه الجهم بن صفوان فى العهد الأموى ، وقد دأب على نشره ، ولذلك نسبت الفرقة إليه ، فقيل عنها الجهمية ، وإن جهماً وجد الأرض خصبة لدعوته فى فارس وخراسان ، فإنه ترعرع فيها ، إذ كان لها عهد بتلك الأفكار من قبل الإسلام .

١٥٨ — ولقد كان جهم مع دعوته إلى الجبر يدعو إلى آراء أخرى منها :

١ — زعمه أن الجنة والنار تفنيان .

٢ — قوله إن علم الله وكلامه حادثان .

٣ — أنه لم يصف الله بالحياة لأنها من صفات الحوادث .

٤ — نفى رؤية الله يوم القيامة .

٥ — أن القرآن مخلوق .

وقد تبعه كثيرون فى هذه الآراء كلها ، غير أن النحلة التى اشتهروا بها ، وصارت خاصة بهم هى الجبر ، وأن الإنسان لا إرادة له . وقد تصدى العلماء من السلف والخلف للرد عليهم . ومنهم من قاربهم فى الرأى ، وإن اختلف عنهم فى المنحى ، ومنهم من ناقضهم تمام المناقضة .

المعـتزلة :

١٥٩ — كانت هذه الفرقة مناقضة لأهل الجبر بالنسبة لإرادة الإنسان مناقضة مطلقة ، وقد نشأت هذه الفرقة بالعراق فى العصر الأموى كما نشأت الجبرية فى ذلك العصر .

وقد ظهرت المعتزلة فى أول أمرها بأمرين — أولهما — القول بأن الإنسان يخلق أفعال نفسه ، وأنه مختار فى كل ما يفعل ، ولذلك كان التكليف ، وكان من أظهر من قال ذلك القول غيلان الدمشقى ، وقد أخذ يدعو إليه فى عهد عمر بن عبد العزيز ، بل إنه كان يكتب إلى عمر رضى الله عنه واعظاً وقد استمر يدعو بدعوته هذه إلى أن قتله هشام بن عبد الملك .

وثانى الأمرين اللذين ظهر بهما المعتزلة مسألة مرتكب الكبيرة ، فقد قالوا إنه ليس بمؤمن ولا كافر ، ولكنه فاسق ، فهو فى منزلة بين المنزلتين أى بين الإيمان والكفر ، وهو لا يدخل الجنة لأنه لم يعمل عمل أهل الجنة ولا مانع عندهم من أن يسمى مسلماً ، باعتباره يظهر الإسلام ، وينطق بالشهادتين ، ولكنه لا يسمى مؤمناً .

وقول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين فيه مجاراة لروح العصر ، فقد جرى خلاف شديد فى آخر عهد أمير المؤمنين على رضى الله عنه ، وعصر الأمويين فى أمر مرتكب الكبيرة ، وجرت بين الفرق المختلفة أقوال كثيرة فى هذه ، وقد نقلنا بعض أقوال الخوارج فى هذا ، وقد قال الحسن البصرى من علماء التابعين إنه منافق ، وليس مؤمناً ، وقد قال المرجئة: لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، كما ذكرنا من قبل . وقال جمهور المسلمين : إنه مؤمن عاص يحاسبه الله على عصيانه ، إلا أن يتوب ، أو يتغمده الله برحمته .

فلا عجب إذن إذا قال المعتزلة فى وسط تلك الآراء المتضاربة ، إنه فى منزلة بين المنزلتين ، منزلة الإيمان ومنزلة الكفر .

١٦٠ — هذا ما اشتهر به المعتزلة فى أول أمرهم ، ولكنها كانت فرقة نشيطة دائبة . ولقد حرروا فى آخر أمرهم مذهبهم الاعتقادى فى خمسة أمور لخصها أبو الحسين الخياط فى كتابه « الانتصار » فقال : ليس يستحق أحد اسم الاعتزال ، حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : « التوحيد ، والعدل والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر » .

وقد وضح معنى التوحيد عندهم أبو الحسن الأشعرى فى كتابه « مقالات الإسلاميين » ، وخلاصة ما اشتمل عليه أن توحيد الله سبحانه معناه أنه منزه عن الشبيه والمماثل فليس كمثله شىء ، ولا ينازعه أحد فى سلطانه ، ولا يجرى عليه شىء مما يجرى على الناس ، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ، ولا تلحقه

المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يلحقه العجز والنقص تقدس عن ملامسة النساء ، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء » .

وقد بنوا على هذا الأصل استحالة رؤية الله سبحانه وتعالى لاقتضاء ذلك الجسمية والجهة ، وبنوا على هذا الأصل أيضاً أن الصفات ليست شيئاً غير الذات ، وإلا تعدد القدماء فى نظرهم ، وبنوا على ذلك — ثالثاً — أن القرآن مخلوق لله سبحانه وتعالى لنفيهم صفة الكلام عنه سبحانه .

وأما العدل فمعناه أن سبحانه وتعالى لا يحب الفساد ، ولا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ، وينتهون عما نهوا عنه بالقدرة التى جعلها الله لهم ، وركبها فيهم ، وأنه سبحانه لم يأمر إلا بما أراد ، ولم ينه إلا عما كره وأنه سبحانه ولى كل حسنة أمر بها ، وبرىء من كل سيئة نهى عنها ؛ لم يكلفهم مالا يطيقون ولا أراد منهم مالا يقدرون عليه » .

وأما الوعد والوعيد ، فهو أن يجازى المحسن إحساناً ، ومن أساء السوء ولا يغفر لمرتكب الكبيرة إلا أن يتوب .

وأما المنزلة بين المنزلتين ، فقد قررها واصل بن عطاء شيخ الاعتزال بقوله :

« إن الإيمان عبارة عن خصال الخير ، إذا اجتمعت سمى المرء مؤمناً ، وهو اسم مدح ، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ، ولا استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمناً ، وليس بكافر أيضاً ، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها ، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار ، وليس فى الآخرة إلا الفريقان ، فريق الجنة وفريق السعير ، ولكنه تخفف عنه النار ، وتكون دركته فوق دركة الكفار .

وأما الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فقد قرروا وجوبهما على المؤمنين نشراً للدعوة الإسلامية ، وهداية للضالين ، وإرشاداً للغاوين ، وكل بما يستطيع ، فذو السيف بسيفه ، والعالم بعلمه ، وذو البيان ببيانه .

١٦١ — والمعتزلة اعتمدوا فى الاستدلال لعقائدهم على القضايا العقلية

وكان من آثار اعتمادهم على العقل فى معرفة حقائق الأشياء وإدراك العقائد أنهم يحكمون بحسن الأشياء وقبحها عقلا ، وكانوا يقولون كما جاء فى الملل والنحل للشهرستانى ، « المعارف كلها معقولة بالعقل ، واجبة بنظر العقل ، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح » وقد قال الجبائى وهو من شيوخهم : « كل معصية كان يجوز أن يأمر الله سبحانه بها فهى قبيحة للنهى ، وكل معصية ما كان يجوز أن يبيحها الله سبحانه وتعالى فهى قبيحة لنفسها كالجهل به ، وكذلك كل ما جاز إلا بأمر الله سبحانه به فهو حسن للأمر به ، وكل ما لم يجز إلا أن يأمر الله به فهو حسن لنفسه » .

وقد بنوا على هذا وجوب فعل الصلاح لله سبحانه وتعالى ، فقد قال جمهورهم إن الله لا يصدر عنه إلا ما فيه صلاح ، والصلاح واجب له ولاشىء مما يفعله جلت قدرته إلا وهو صالح ويستحيل عليه سبحانه أن يفعل غير الصالح :

١٦٢ — ويظهر من مجموع تفكيرهم وآرائهم ومناهجهم أنهم أخذوا من الفلسفة التى راجت سوقها فى العصر العباسى ، ولهذا كان كل عالم من العلماء ينحو فى تفكيره منحى فلسفياً لا يجد من بين الفرق من يأوى إليه سوى المعتزلة .

ولقد كان أكثر علمائهم شغوفين بالدراسات الفلسفية ، وهم مع ذلك الشغف اضطروا إلى هذه الدراسة ، لأنهم تصدوا للذين هاجموا الإسلام ، ومنهم فلاسفة ، فجادلوهم ، واستخدموا بعض طرقهم ، وتعاموا كثيراً منها ، ليستطيعوا أن ينالوا الفوز عليهم ، فكانوا بحق فلاسفة المسلمين .

١٦٣ — والمعتزلة كانوا مقربين من أكثر الخلفاء فى صدر الدولة العباسية ؛ لأن المهدى كان يحتاج إليهم لكى يحاربوا الزندقة التى ظهرت فى عهده ، وقد اختلطت دعاوى الزندقة بنزعات سياسية ترمى إلى إحياء مجد فارس القديم ، ودياناتهم القديمة .

ولقد كان المأمون يعد نفسه منهم ، وناصرهم واتخذ منهم الوزراء والكتاب وأنصار دولته ، والملتفين حوله ، وحذا حذوه من بعده المعتصم والواثق ، ولذلك آذى الثلاثة أحمد بن حنبل ليحملوه على القول بخلق القرآن فاستعصم وامتنع عن القول ، وإن لم يقل أنه قديم كما ادعى عليه .

ولما جاء المتوكل رفع الأذى عن أحمد ، واضطهد المعتزلة ، ثم تعاقبت العصور وليس للمعتزلة شأن عند الجماعة ، وإن كان لهم شأن عند الشيعة فالاثنا عشرية كما قرر ابن أبي الحديد يأخذون بآرائهم فى العقائد .

الأشاعرة والماتريدية :

١٦٤ — لقد اشتد طغيان المعتزلة باسم بعض الخلفاء العباسيين ، ولم يتركوا فقيهاً معروفاً ، أو محدثاً مشهوراً ، أو إماماً متبعاً إلا أنزلوا به محنة فى رأيه أو فكره ، حتى نسى الناس خيرهم بجوار ذلك البلاء العام الذى لم ينج منه سواهم ومن نهج نهجهم . فنسوا دفاعهم عن الإسلام بجوار إيذائهم لأئمة الإسلام ، ولما جاء المتوكل وأبعدهم عن حظيرته ، وأدنى خصومهم خفت شوكتهم ، وتحرك لمنازلتهم العلماء والفقهاء ، وجادلوهم بلسان غضب ، ومن ورائهم العامة يؤيدونهم .

١٦٥ — وقد ظهر فى آخر القرن الثالث ، وأول القرن الرابع رجلان امتازا بصدق النظر وقوة الحجة وكثرة الأتباع ، أحدهما أبو منصور الماتريدى ، وثانيهما أبو الحسن الأشعرى ، وكلاهما كان يدعو إلى ما يقرره الفقهاء والمحدثون .

وقد ولد أبو منصور الماتريدى بقرية (ماتريد) من أعمال سمرقند ، وتفقه على مذهب أبى حنيفة ، ونبغ حتى رجع الناس إليه فيما وراء النهر يأخذون عنه الفقه وأصوله ، وسائر علوم الدين ، وألف فى الأصول كتاب الجدل ، وفى الفقه كتاب مآخذ الشريعة ، ثم ذاعت شهرته فى علم الكلام ، حتى صار له فيه مذهب يسلكه أهل خراسان يقارب مذهب الأشعرى الذى سنبينه ، وقد ذكر الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده فى تعليقاته على العقائد

العضدية أن بين الماتريدية والأشاعرية خلافاً فى نحو ثلاثين مسألة ، ولكن أكثر العلماء على أنها مسائل جزئية ، والاختلاف فيها لفظى ، فهما متفقان فى الغاية .

وقد ألف الماتريدية فى علم الكلام كتاب الرد على الكعبى المعتزلى ، وكتاب أوهام المعتزلة ، وكتاب الرد على الرافضة ، وكتاب الرد على القرامطة وقد مات سنة ٣٣٢ هـ .

١٦٦ — أما الأشعرى فقد ولد بالبصرة ، وتوفى حوالى سنة ثلاثين وثلاثمائة بعد الهجرة ، تخرج على المعتزلة فى علم الكلام ، وتتلمذ لشيخهم فى عصره أبى على الجبائى ، وكان لفصاحته يتولى المناظرة والجدل نائباً عن شيخه ، إذ كان هذا يجيد الكتابة والدفاع بالقلم ، ولا يجيد النقاش باللسان ، ولكن الأشعرى وجد من نفسه ما يبعده عن المعتزلة فى تفكيرهم ، مع أنه تغذى من موائدهم ، ونال كل ثمرات تفكيرهم ، ثم وجد ميلا إلى آراء الفقهاء والمحدثين مع أنه لم يغش مجالسهم ولم يتعلم العقائد على طريقتهم ؛ ولذا عكف فى بيته مدة ، وازن فيها بين أدلة الفريقين ، وانقدح له بعد الموازنة رأى خرج به على الناس ، وناداهم بالاجتماع عليه فرقى المنبر فى المسجد الجامع بالبصرة ، ثم قال :

« أيها الناس من عرفنى فقد عرفنى ، ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى (أنا فلان ابن فلان) كنت أقول بخلق القرآن ، وإن الله تعالى لا يرى بالأبصار ، وأن أفعال الشر أنا أفعلها ، وأنا تائب مقلع ، متصدر للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم . معاشر الناس ، إنما تغيبت عنكم هذه المدة ، لأنى نظرت فتكافأت عندى الأدلة ، ولم يترجح عندى شىء على شىء ، فاستهديت الله تعالى ، فهدانى إلى اعتقاد ما أودعته كتبى هذه ، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقد كما انخلعت من ثوبى هذا » وانخلع من ثوب كان عليه ، ودفع إلى الناس ما كتبه على طريقة الفقهاء والمحدثين ، وفيها ما أخذه على المعتزلة ، وقد جاء فى كتابه الإبانة بعد حمد الله والثناء عليه بما هو أهله :

« أما بعد فإن كثيراً من المعتزلة ، وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى

التقليد لرؤسائهم ، ومن مضى من أسلافهم ، فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلا لم ينزل الله به سلطاناً . ولا أوضح به برهاناً ولانقلوه عن رسول رب العالمين . . ولا عن السلف المتقدمين ، فخالفوا رواية الصحابة عن نبي الله صلى الله عليه وسلم في رؤية الله بالأبصار ، وقد جاءت في ذلك الروايات المختلفات ، وتواردت الآثار ، وتتابعت الأخبار وأنكروا شفاعة الرسول . وردوا الرواية في ذلك عن السلف المتقدمين وجحدوا عذاب القبر ، وأن الكفار في قبورهم يعذبون ، وقد أجمع على ذلك الصحابة والتابعون ، ودانوا بخلق القرآن نظيراً لقول إخوانهم من المشركين الذين قالوا إن هذا إلا قول البشر ، فزعموا أن القرآن كقول البشر وأثبتوا وأيقنوا أن العباد يخلقون الشر نظيراً لقول المجوس الذين يثبتون خالقين أحدهما يخلق الخير ، والآخر يخلق الشر ، وزعموا أن الله عز وجل يشاء مالا يكون ، ويكون مالا يشاء . خلافاً لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله كان . وما لا يشاء لا يكون ورداً لقول الله تعالى : « وما تشاءون إلاأن يشاء الله » فأخبرنا أننا لانشاء شيئاً إلا وقد شاء أن نشاءه . ولقوله تعالى : « ولو شاء الله ما اقتتلوا » ولقوله « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » ولقوله مخبراً عن شعيب أنه قال : « وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا » . ولهذا أسماهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : « مجوس هذه الأمة » لأنهم دانوا ديانة المجوس . وضاهوا أقوالهم . وزعموا أن للخير والشر خالقين . كما زعمت المجوس . وأن يكون من الشر ما لا يشاء الله كما قالت المجوس . وزعموا أنهم يملكون من الضر والنفع لأنفسهم رداً لقول الله تعالى : « قل لا أملك لنفسي ضراً ولا نفعاً إلا ما شاء الله » وانحرافاً عن القرآن ، وعما أجمع عليه المسلمون . وزعموا أنهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم . وأثبتوا لأنفسهم غنى عن الله عز وجل . ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه . كما أثبت المجوس من القدرة على الشر ما لم يثبتوه لله عز وجل . فكانوا مجوس هذه الأمة . إذ دانوا بديانة المجوس وتمسكوا بأقوالهم ومالوا على أضاليلهم ، وقنطوا الناس من رحمة الله ، وأيأسوهم من روحه ، وحكموا على العصاة بالنار والخلود فيها ، خلافاً لقول الله تعالى « ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » .

١٦٧ — وهكذا يسترسل أبوالحسن الأشعرى فى تفنيد أقوال المعتزلة مشنعاً عليهم ، أو كما قال مظهراً لفضائحهم .

وبعد ذلك يأخذ فى بيان آرائه التى اختارها ، والتى اعتبرها أهل الأندلس عقيدة الإسلام وخلاصة منهاجه كما تدل عليه عباراته بعد أن ترك الاعتزال وأهله :

١ — أنه يرى وجوب الأخذ بكل ما جاء به الكتاب والسنة من عقائد ؛ ويحتج على المخالفين بكل وسائل الاقتناع والإفحام .

٢ — أنه يرى وجوب الأخذ بظواهر النصوص فى الآيات الموهمة للتشبيه من غير أن يقع فى التشبيه ، فهو يعتقد أن لله وجهاً ، لا كوجه العبيد ، وأن لله يداً لا تشبه أيدى المخلوقات .

٣ — أنه يرى وجوب الأخذ بأحاديث الآحاد فى العقائد ، وهى دليل لإثباتها ، ويحتج بها ، ولذا أعلن أن الاعتقاد يثبت بأحاديث الآحاد .

٤ — وأنه فى آرائه يخالف أهل الأهواء جميعاً ، والمعتزلة خصوصاً ، ويجتهد فى ألا يقع فيما وقع فيه كثيرون من المنحرفين .

١٦٨ — وفى الحق أن كثيراً من آرائه كانت وسطاً بين المغالين ، وطريقاً مستقيماً بين الآراء المتجاذبة الأطراف ، وإن الدارس لحياة ذلك العالم لا يجد أن من الصعب أن يختار طريقاً وسطاً لعلمه الغزير واطلاعه الواسع . وكتابه « مقالات الإسلاميين » يدل على ذلك الاطلاع مع الفهم الدقيق للفرق الإسلامية على اختلاف منازعها ، وتباين المذاهب ، وتباعد المسالك ، ولا يصعب على المتقصى أن يتبت ذلك الاعتدال فى كل فكرة من أفكاره ، وعقيدة من عقائده ، فرأيه فى الصفات وسط بين المعتزلة والجهمية الذين ينفون السمع والبصر والكلام والحياة وغيرها ، وبين الحشوية والمجسمة الذين شبهوا الله تنزهت صفاته بالحوادث ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً ، ورأيه فى أفعال الإنسان وسط بين الجهمية والمعتزلة ، فالمعتزلة قالوا : الإنسان قادر على إحداث أفعاله وكسبها ، والجهمية قالوا : الإنسان لا يقدر على

إحداث فعل ولا كسب فعل ، فقال الأشعرى : العبد لا يقدر على الإحداث والخلق ، ويقدر على كسب العمل الذى خلقه الله تعالى ، قال المشبهة : إن الله يرى يوم القيامة مكيفاً محدوداً ، وقالت المعتزلة والجهمية ، إنه سبحانه لا يرى بحال من الأحوال ، فسلك الأشعرى طريقاً بينهما ، فقال يرى من غير حلول ولا حدود . وقالت المعتزلة يد الله قدرة ونعمة . وقالت الحشوية يد جارحة . فسلك الأشعرى مسلكاً وسطاً . وقال يده يد صفة كالسمع والبصر . وقال المعتزلة القرآن كلام الله مخلوق وقالت الحشوية : الحروف المقطعة والأجسام التى يكتب عليها ، والألوان التى يكتب بها وما بين الدفتين كله قديم (١) فسلك الأشعرى طريقاً وسطاً بينهما ، وقال : القرآن كلام الله قديم غير مغير ، ولا مخلوق ، فأما الحروف المقطعة والأجسام والأصوات المحدودات فمخلوقات مخترعات . وقالت المعتزلة : إن صاحب الكبيرة لا يخرج من النار قط ، وقالت المرجئة من أخلص لله سبحانه وتعالى وآمن فلا تضره كبيرة مهما تكن ، فسلك الأشعرى طريقاً بينهما ، وقال : المؤمن الموحد الفاسق هو فى مشيئة الله تعالى ، إن شاء عفا عنه ، وأدخله الجنة ، وإن شاء عاقبه بفسقه ، ثم أدخله الجنة . وقالت الرافضة إن للرسول صلوات الله وسلامه عليه ، ولعلى رضى الله عنه شفاعة من غير إذن الله ولا أمره ، وقالت المعتزلة : لا شفاعة بحال من الأحوال ، فسلك الأشعرى طريقاً وسطاً وقال : إن للرسول صلوات الله وسلامه عليه شفاعة مقبولة من المؤمنين المستحقين للعقوبة لهم بأمر الله وإذنه ، ولا يشفع إلا لمن ارتضى الله سبحانه وتعالى . كما قال تعالى « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى » .

وهكذا نراه سلك فى طريقه مسلك الاعتدال والوسط . وفى الوسط الحق والقسطاس المستقيم فى أكثر الأحوال .

١٦٩ — وقد سلك الأشعرى فى الاستدلال للعقائد مسلك النقل ، ومسلك العقل ، فهو يثبت ما جاء فى القرآن والحديث الشريف من أوصاف الله ورسوله واليوم الآخر والملائكة والحساب والعقاب والثواب . ويتجه

---

(١) تبين كذب المفترى على أبى الحسن الأشعرى ص ١٥٠

إلى الأدلة العقلية والبراهين المنطقية، يستدل بها على صفات الله سبحانه وتعالى وقد استعان فى ذلك بقضايا فلسفية ومسائل عقلية خاض فيها الفلاسفة وسلكها المناطقة . والسبب فى ذلك هو ما يأتى :

١ — أنه تخرج على المعتزلة . وتربى على موائدهم . فنال من مشربهم ونهل من منهلهم . فاختار طريقتهم فى إثبات العقائد . وإن خالفهم فى النتائج . وباعد بينه وبين ما وصلوا . وقد سلكوا فى استدلالاتهم مسالك المنطق والفلسفة .

٢ — أنه تصدى للرد على المعتزلة ومهاجمتهم . فلا بد أن يلحن بمثل حجتهم ، وأن يتبع طريقتهم فى الاستدلال ليفلج عليهم ، ويقطع شبهاتهم ، ويفحمهم بما بين أيديهم .

٣ — أنه تصدى للرد على الفلاسفة ، والقرامطة والباطنية والحشوية والروافض وغيرهم ، وكثير من هؤلاء لا يقنعه إلا أقيسة البرهان ، ومنهم فلاسفة لا يقنعهم إلا دليل العقل ، ولا يرد كيدهم فى نحورهم أثر أو نقل .

١٧٠ — ولقد نال الأشعرى منزلة عظيمة ، وصار له أنصار كثيرون ، ولقى من الحكام تأييداً ونصرة ، فتعقب خصومه من المعتزلة وأهل الأهواء فى كل مكان ، وبث تلاميذه وأتباعه فى الأقاليم يحاربون خصوم الجماعة ومخالفيها ، ولقبه أكثر العلماء بإمام أهل السنة أو الجماعة .

ولقد عظمت منزلته بعد وفاته ، حتى اعتنق آراءه العلماء فى مشارق البلاد الإسلامية ومغاربها ، فالمسلمون فى كل البلاد الإسلامية فى القرن الرابع والخامس كانوا يعتبرون مذهبه فى فهم العقائد هو الإسلام ، وما عداه لا يخلو من انحراف يتسع ويضيق بمقدار بعده عنه ، وقربه منه ، وكل من يخرج عن ذلك المذهب يعد مخالفاً للمبادىء المقررة عند العلماء .

١٧١ — ولكن ظهر فى آخر القرن الرابع ، عالم بالأندلس . وقد نبغ فى أول القرن الخامس ، وشغل الناس بعلمه إلى ما بعد منتصف ذلك القرن ، وهذا العالم لم تعجبه آراء أبى الحسن الأشعرى ، ولم يعتبرها عقيدة أهل

السنة والجماعة ، بل اعتبرها منحرفة عن النصوص والمقررات ، وإن لم يكن أصحابها كفاراً ، ذلكم العالم هو أبو محمد على بن حزم الأندلسى ، فلقد نقده ابن حزم ،واعتبره من الجبرية ، لرأيه فى أفعال الإنسان ، فلم ير فى قوله إن الأفعال مخلوقة لله ، والكسب للعباد ، لم ير فى ذلك إلا جبرية غشيت بغشاء رقيق من الألفاظ ، فليس ذلك التعبير مانعاً من أن يكون جبرياً .

وقد عده أيضاً من المرجئة ، لرأيه فى مرتكب الكبيرة لأنه فوض أمره إلى الله فيه ، فكان مرجئياً ، وإن ستر ذلك بستار من الألفاظ أيضاً .

١٧٢ — وإن من الإنصاف أن نقول إن المرجئة قسمان مرجئة السنة ، ومرجئة البدعة . فمرجئة البدعة يعتقدون أنه لا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الإيمان طاعة ، فهؤلاء يعتقدون أن لا عقاب على من شهد أن لا إله إلا الله معتقداً مؤمناً .

أما مرجئة السنة فيؤمنون بالعقاب . وأن أهل الكبائر يحسابون ويعذبون ، ولكن قد يغفر الله لهم ويعفو عنهم ويتغمدهم برحمته ، وفرق ما بين الأمرين عظيم . فالأولون يسقطون العقاب ، والآخرون يقررونه . ولكن لا يمنعون أن يتغمد الله عباده برحمته ، فيعفو ، وقد قال سبحانه فى كتابه العزيز « ويعفو عن كثير » ولقد كان من مرجئة السنة كما يقول الشهرستانى فى الملل والنحل أبو حنيفة ، وأقول إن الأربعة كانوا على ذلك المنهاج .

فإذا كان ابن حزم قد قال فى أبى الحسن الأشعرى ، إنه من المرجئة فمن هذا النوع من المرجئة .

ولاشك أن ابن حزم ماكان يرى رأى أبى الحسن الأشعرى فى ذلك ، فهل كان يرى رأى المعتزلة أم كان يرى أنهم لاينجون من العذاب ، ولكن لا يخلدون فى النار كما قرر المعتزلة ، ومهما يكن فقد كان رأيه على خلاف الرأيين ولنرجىء ذلك إلى الكلام عليه فى موضعه .

* * *

خاتمـــــة

١٧٣ — هذه حياة ابن حزم ، وذلك عصره ، وتلك سجاياه ومواهبه ، والفرص التى واتته ، والمهيئات التى هيأته ، نشأ فى بيت اعتز به ، وسمق فى المجد ، فكان متجهاً منذ نشأته إلى معالى الأمور ، ولم يتجه إلى سفسافها ، ووجد أباه مثلا صالحاً للقدوة ، وجده رجل جد ، يبنى مجد أسرته بيديه ، فاحتذى حذوه ، ولم ير أن يكون هادماً ما بناه أبوه من مجد أسرته ، ولكن أباه كان وزيراً فى دولة قائمة العمد ثابتة الأركان . مستقرة الأحكام . ولم يجد هو فى السياسة التى عاصرها استقراراً ، بحيث يسير على منهاج أبيه ، بل إن الزعازع السياسية ابتدأت فى آخر حياة الأب ، وقد فارق الدنيا فى ضجيجها ؛ وترك ولده الغض الإهاب ، المترف الذى نشأ فى نعيم الحياة ، ليكتوى بنارها ، ويصطلى حرها . فكانت سبباً لكمال تربيته ، وإرهاف إرادته ، وتقوية عزيمته ، فاجتمع عز البيت ، وصقل الحياة والتجربة ، وبذلك ذاق حلو الحياة ومرها ، فاشتار عسلها ، وذاق حنظلها ، فكان صلب العود ، وقوى النفس يعلو على الأحداث ، ولا تغمره الأحداث ، يعيش فى صلب الحياة متميزاً متحيزاً له مكاناً يتسع لمجده ، غير داخل فى غمار الناس ، ولا داخل فى غمار العلماء ، ولا مندغم فى أحد من الحاضرين أو الغابرين ، بل كان الشخصية الفذة التى تملى على غيرها ولا تستملى من غيرها .

١٧٤ — ولكن لما وجد طريق المجد فى السياسة مدعثراً مضطرباً اتخذ العلا سبيلا ، قصده ابتغاء وجه الله ، وصفى نفسه ، وأخلص للحقيقة ، وسار فى طلبها بمصباح من الكتاب والسنة والعقل القوى المستقيم ، والأفق الواسع ، والنفس المدركة ، والبصيرة النافذة ، فلم ينل مجد أبيه فقط . بل سجل فى الخلود اسمه ، وأثبت للناس تلك الحقيقة ، وهى أن كل جاه يفنى إلا جاه العلم وطلب الحقيقة ، وأن ما يتصل بالمادة عرض زائل ، وظل

حائل ، أما ما يتصل بالفكر والروح وحقائق هذا الوجود فهو باق مابقى الإنسان يدرك ويتطلع إلى معرفة الحقائق فى الدين والخلق وأمور النفس . وباق ما بقى للإنسان عقله الطلعة الذى يعلم ما انتهى إليه علم الأقدمين . ويضيف إليه أبواباً لم يعلموها ، ويكشف عن حقائق لم يكشفوها .

١٧٥ — ولقد أوتى ابن حزم مدارك عالية ، ومواهب سامية ، وكانت أحوال مواتية ، فتفرغ للعلم وانصرف إليه ، ولقد حاول أن يخدم دينه فى السياسة ، وهو فى وسط نور العلم ، فوجد السياسة متعكرة ، وأحوالها مضطربة ، وأنها فتن والفتن دائماً القائم فيها خير من القاعد ، والقاعد خير من الماشى ، والماشى خير من الساعى ، فلم يجد فيها إلا ذلك الظلام الدامس وأحداثاً كقطع الليل المظلم فتركها وشيكاً ، وعاد إلى النور ، نور العلم يستضىء به فأضاء له ومشى فيه ، حتى صار عالم الأندلس حقاً ، إذا ذكر اقترنت به ، وإذا ذكرت الأندلس عند العلماء سبق اسمه إليهم .

١٧٦ — ولقد كان العصر فى الأندلس عصر علم حقاً ، فالأمراء منهم العلماء ومن لم يكن عالماً اجتهد أن يكون بيته وعاء العلم ، فاقتنى الكتب ، اتخذ منها زينة قصره ، يفاخر باقتنائها وقبل عصره التقى علم الشرق بعلم الغرب ، فكان العلماء يفدون على الأندلس ، وكتبهم تسبقهم إليها ، وعلماء الأندلس يذهبون إلى الشرق ليتزودوا من زاده ، وينهلوا من معارفه . وقد اطلع ابن حزم على علوم الإسلام ما بين مبسوط ، ووسيط ، ومختصر ، وأقبل على مائدة العلوم بعقل يستوعبها ، وقلب يدركها . وخرج من بين ما درس بطريقة شغل الناس بها ؛ وامتاز بلون من الفكر وإن كان أصله فيما قرأ ، فهو فى مجموعه صورة من مزاجه الفكرى اختص بها ، ولقد أرهف مدركه ، وكشف مواهبه — كثرة النضال ، وشدة النزال ، وإرادة كيده ، وإنزال الأذى به . فازدادت مداركه احتداماً ، حتى أنه ليذكر أن أكثر تأليفه وتصنيفه كان نتيجة لذلك الاحتدام ، ولهذا الاصطدام . وإذا كانت كتابته نتيجة لذلك ، فأكثرها فى لفتة صورة من ذلك النضال . وقد آن لنا أن نترك ذلك إلى القول فى علمه ، وهو الهدف والقصد والغاية والله ولى التوفيق .

القسم الثاني

آراؤه وفقهه

علومه

١٧٧ — قال ابن حيان فى علم ابن حزم «كان أبو محمد حامل فنون من حديث وفقه وجدل ونسب وما يتعلق بأذيال الأدب . ومع المشاركة فى كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة . وله فى بعض تلك الفنون كتب كثيرة . غير أنه لم يخل فيها من غلط وسقط . لجراءته على التسور على الفنون »(١).

هذه كلمة ابن حيان فيه وهى تدل على أن الآفاق العلمية التى خاق فيها ابن حزم كانت واسعة . فلم يكن فقيهاً فقط . ولم يكتف بأن يضم إلى الفقه مادته . وهو الحديث . بل ساور العلوم الإسلامية كلها . سواء أكانت العلوم التى تعتمد على النقل أم العلوم التى تعتمد على العقل . وأضاف إلى ذلك علوم الأدب ، وعلوم الفلسفة. وكان له فى المنطق اجتهاد . فقد وضع مقاييسه على مخباره العقلى ، ولم يكتب فيها بالاتباع لمنطق المشائين . بل وازن فيه واختبر .

فهو لم يكن مقصوراً على علوم النقل كما رأيت . بل تجاوز الآفاق إلى علوم العقل . وكان له فوق ذلك علم بالتاريخ مستفيض .

١٧٨ — وقد أودع علمه مكنون الكتب . فلم يكن علمه مختزناً فى قلبه وينثر على لسانه فلا ينقله إلا التلاميذ الذين تلقوا عليه ، بل دون كل ما علم بلسان عربى مبين ، وأورث الأجيال من بعده ذخيرة من العلم . طوت الأزمان بعضه فى سجل التاريخ . وأبقت بعضه للأخلاف يعلمون منه آثاراً وفقهاً . وجدلا وفلسفة وأخلاقاً . ويعلمون من ثناياها قدر ذلك العالم الجليل .

---

(١) معجم الأدباء لياقوت جـ ١٢ ص ٢٤٧ .

ولقد ذكر ابن حيان بعض هذه الكتب فقال :

« ولهذا الشيخ أبى محمد مع يهود لعنهم الله ، ومع غيرهم من أولى المذاهب المرفضة من أهل الإسلام مجالس محفوظة ، وأخبار مكتوبة ، وله مصنفات فى ذلك معروفة ، من أشهرها فى علم الجدل كتابه المسمى الفصل بين أهل الآراء والنحل ، وكتاب الصادع والرادع على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين والرد على من قال بالتقليد . وله كتاب فى شرح حديث الموطأ ، والكلام على مسائله ، وله كتاب الجامع فى صحيح الحديث باختصار الأسانيد والاقتصار على أصحابها ، واجتلاب أكمل ألفاظها وأصح معانيها ، وكتاب التخليص والتلخيص فى المسائل النظرية وفروعها التى لا نص عليها فى الكتاب ولا الحديث ، وكتاب منتقى الإجماع ، وبيانه من جملة مالا يعرف فيه اختلاف ، وكتاب الإمامة والسياسة فى قسم سير الخلفاء ومراتبها ، والندب والواجب منها ، وكتابه أخلاق النفس ، وكتابه الكبير المعروف بالإيصال إلى فهم كتاب الخصال . وكتاب كشف الإلباس ، بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس ، إلى تواليف غيرها ، ورسائل فى معان شتى كثير عددها »(١) .

وليس هذا إحصاء لكتبه ، بل له كثير غيرها ، وبين أيدينا منها جمهرة الأنساب ، والمفاضلة بين الصحابة . والناسخ والمنسوخ ، ومداواة النفوس ونقط العروس ، والإحكام فى أصول الأحكام ، والمحلى ، وطوق الحمامة ، وله كتاب التقريب ، وهو كتاب قائم بذاته ، وهو غير معروف ولكنه لخصه أول كتاب الفصل . وفى أجزاء كثيرة منه ، وهو يعد كمنهاج لابن حزم فى دراساته العقلية والشرعية .

ولقد قال ابنه أبو رافع الفضل « اجتمع عندى بخط أبى من تواليفه نحو أربعمائة مجلد ، تشتمل على قريب من نحو ثمانين ألف ورقة »(٢) .

١٧٩ — وإن هذا يدلنا على الآفاق البعيدة المدى التى فكر فيها ابن حزم

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٠١ . (٢) الكتاب المذكور .

ولم يتركنا فى بيداء ، فنتحير فى معرفة قيمة آرائه ومكانها بالنسبة لمن سبقوه فى هذه العلوم ، بل دونها ، لندرسها عن بينة ، ولنوازن ونقايس ، ولنعرف أسلك الجادة ، أم شط وانحرف .

وإذا كان موضوع دراستنا أولا وبالذات ابن حزم الفقيه المحدث ، فإن الواجب مع هذا يتقاضانا أن نتعرف كل نواحى شخصيته العلمية ؛ لعظيم اتصال الفقه وأصوله — بآرائه فى علم الكلام ؛ ولأن المسالك الفكرية تنبع من نفس واحدة ، فالمناهج فيها مختلطة متحدة ، ولأن بعض كتبه فى الفقه والعقائد فيها مناقشة لآراء غيره فلا بد أن ندرس مناهجه فى الجدل ، وهذا يجرنا إلى مناهجه الفكرية جملة .

وفى الجملة إنه لا يمكن معرفة ناحية فى عالم إلا إذا درست شخصيته العلمية وهى لا تتبين إلا إذا تعرض الكاتب لمظاهر علمه المختلفة ولا بد أن يضرب بكلمة فى كل جانب من جوانبها بإيجاز ، ويخص موضع دراسته بالتفصيل النسبى .

١٨٠ — وعلى ذلك يجب أن نتجه إلى آراء ابن حزم فى علم الكلام ، فقد خالف منهاج الأشعرى فى الصفات . وخالفه فى فعل الإنسان وخالفه فى مرتكب الكبيرة . وقرر فى مسائل علم الكلام آراء استمدها من القرآن والسنة ، ولم يعتمد فيها إلا على التفسير اللغوى كآرائه فى المتشابه ، والآيات التى توهم التشبيه ، فلا بد أن نتعرض بالإجمال لهذه الآراء متوخين الإيجاز غير متجهين إلى الإطناب .

وقد تعرض للتاريخ فكتب فيه ، وتعرض لجزء دقيق منه ، وهو الأنساب ، وله فى ذلك منهاج خاص به ، ثم هو فى قسم من التاريخ قد اتجه إلى نواح يجرى فيها خلاف بين العلماء ، وهى المفاضلة بين الصحابة ، فقد كتب رسالة(١) فى ذلك واتهم بسببها بالناصبية ، فلا بد أن نبين ما ارتآه فيها بإيجاز . وهل كان ناصبياً ، كما ادعى عليه لفرط نصرته لبنى أمية وتعصبه لهم تعصباً شديداً .

---

(١) قد أخرجها مستقلة ؛ وقدمها بتأريخ لابن حزم الأستاذ سعيد الأفغانى ، وهو إخراج متقن دقيق ، فجزاه الله خيراً .

ثم إن ابن حزم قد تعرض لدراسات فلسفية أخصها المنطق وقد كتب فيه كتابه التقريب ، وقالوا إنه خلط فيه وأخطأ ، وخالف أرسطو ، فلا بد من الإشارة إلى هذا أيضاً ، ولنعرف هل مجرد مخالفة أرسطو تعد خطأ لا يقبل التصحيح ، وهل هو أول من خالف أرسطو فى منطقه ! ؟

وابن حزم قد درس النفوس والأخلاق فلا بد من تتبع هذه الدراسة والأسس التى اعتمد عليها ، والمناهج التى سلكها ، والنتائج التى وصل إليها فى هذه الدراسة ، وارتباطه بالمقرر عند علماء الأخلاق .

ثم ابن حزم أخيراً هو الفقيه الذى نهج فى فقهه منهاج المجتهد المستقل وإن اختار الطريقة الظاهرية وهذا هو موضع التفصيل ، والفحص ، والقصد الأول من الدراسة .

١٨١ — ويلاحظ أن ابن حزم فى كل دراساته كان يلتزم منهاجاً يقيد نفسه به ، أوهو بطبيعة تكوينه العلمى — قد غلب عليه منهاج فى دراساته فأنت ترى فى بحثه فى العقائد أنه قد سار على منهاج هو الذى التزمه فى دراساته الفقهية ، فدراساته الإسلامية التى لم يجادل فيها إلا مسلمين قد غلب عليه المنهاج الأثرى ، إلا إذا تصدى لبطلان قياس عقلى للمعتزلة أو نحوهم ، فإنه يخوض معهم خوض العارف بأساليب الجدل البرهانى الذى يستمد قوة الاستدلال فيه من الأحكام العقلية المجردة ، أما فيما عدا ذلك فقضاياه التى يبنى عليها اعتقاده يأخذها من النصوص ، سواء أكانت نصوص الكتاب ، أم كانت نصوص السنة ، فهو ظاهرى أثرى فى العقائد والفروع معاً .

وإذا كان يناقش غير المسلمين ، أو المنحرفين المنكرين للسنة ، فإنك تجده يعتمد على العقل المجرد ، ولهذا نستطيع أن نقول إن له منهاجين : منهاج عقلى مجرد ، ومنهاج إسلامى ، وفى الدراسات المختلفة قد اتخذ لكل دراسة منهاجاً جزئياً يدخل فى عموم أحد المنهاجين ولكنه يختص بذات العلم الذى يدرسه كدراسته النفسية والخلقية وهى دراسة استقرائية تجريبية . ودراسته فى التاريخ استقصاء وتتبع ، وهكذا نجد من الحق علينا أن ندرس مناهجه بإيجاز ، فندرس المنهاجين العامين ، ثم ندرس جدله ، وأسلوب كتابته .

١ – المنهاج العقلي العام الذي كان يتبعه

١٨٢ – يتقيد ابن حزم في مجادلاته بموازين أو مقاييس عقلية لا يحاول الخروج عنها ، ويجذب خصمه في الجدال إليها ، إن حاول أن يتقصى عنها أو الإفلات منها ، ويعطيه من قارس القول القدر الذي يحمله على الجادة أو يجعل تلك المقاييس أساس التشنيع عليه وتهجين قوله بالكتاب إن عز الخطاب معه .

وإن ذلك المنهاج الذي يلتزمه ابن حزم في جدله العقلي قد قرره في كتابه التقريب ، ولخص جزءاً منه في كتابه الفصل ، وإن الجزء الذي اشتمل عليه كتاب الفصل . فيه قدر كاف للكشف عن ذلك المنهاج . وإنا بعون الله نعتمد على ذلك .

١٨٣ – يقرر ابن حزم أن الإنسان بمقتضى كونه إنساناً عنده علم البدهيات ، وإن هذه البدهيات يسميها علم النفس ، لأن كل نفس سليمة تعلمها من غير تعلم ، وتؤمن بها من غير تلقين بدليل أن الطفل يدركها ، ويؤمن بها ويستنكر قول من يقول غيرها ، أو كل كلام يبدو له بادئ الرأي أنه مخالف لهذه البدهيات التي استكن علمها في النفس الإنسانية ، ويذكر أن من هذه البدهيات العلم بأن الجزء أقل من الكل ، ويقول إن ذلك يدركه الطفل الصغير حتى قبل بلوغ سن التمييز ، فإنك إذا أعطيته تمرة طلب ثانية ، وإذا زدته ثالثة سر ، ثم يخص ابن حزم بالذكر طائفة البدهيات التي استقرت في علم الإنسان . فيقول في ذلك :

« ومن علمه (أي الطفل) ألا يجتمع المتضادان ، فإنك إذا وقفته قسرا بكى ونزع إلى القعود علماً منه بأنه لا يكون قائماً قاعداً معاً . ومن ذلك علمه بألا يكون جسم واحد في مكانين . فإنه إذا أراد الذهاب إلى مكان فأمسكته

قسراً بكى ، وقال كلاماً معناه دعنى أذهب علماً منه بأنه لايكون فى المكان الذى يريد أن يذهب إليه ما دام فى مكان آخر ، ومن ذلك علمه بأنه لايكون الجسمان فى مكان واحد . فإنك تراه يتنازع على المكان الذى يريد أن يقعد فيه علماً منه بأنه لايسعه ذلك المكان مع من فيه . . وإذا قلت له ناولنى ما فى هذا الحائط ، وكان لايدركه قال : لست أدركه ، وهذا علم منه بأن الطويل زائد على مقدار ما هو أقصر منه ، وتراه يمشى إلى الشىء الذى يريده ، ليصل إليه ، وهذا علم منه بأن ذا النهاية يحصر ويقطع بالعدو ، وإن لم يحسن العبارة بتحديد ما يدرى من ذلك ، ومنها علمه بأنه لا يعلم الغيب أحد ، وذلك أنك إذا سألته عن شىء لايعرفه أنكر ذلك ، وقال لا أدرى ، ومنها فرقه بين الحق والباطل ، فإنه إذا أخبر بخبر تجده فى بعض الأوقات لايصدقه ، حتى إذا تظاهر عنده بمخبر آخر ، وآخر صدقه وسكن إلى ذلك ، ومنها علمه بأن الشىء لا يكون إلا فى زمان ، فإنك إذا ذكرت له أمراً ما ، قال متى كان ؟ ويعرف أن للأشياء طبائع وماهية تقف عندها ، ولا تتجاوزها ، فتراه إذا رأى شيئاً لا يعرف ، قال أى شىء هذا ؟ فإذا شرح له سكت ، ومنها علمه بأنه لايكون فعل إلا لفاعل ، فإذا رأى شيئاً قال من عمل هذا ، ولا يقنع ألبتة بأنه عمل دون عامل . . ومنها معرفته بأن فى الخبر صدقاً وكذباً ، فتراه يكذب بعض ما يخبر به ، ويصدق بعضه ، ويتوقف فى بعضه ، وهذا كله مشاهد من جميع الناس فى مبدأ نشأتهم »(١) .

وهكذا يسترسل ابن حزم فى سرد البدهيات التى يسميها علم النفس . ويجعل من ذلك علم الإنسان بأن علم الغيب لا يتعارض . فإنه إذا جاء إنسان بخبر وسرده ، ثم جاء ثان لم يلتق بالأول وسرده كالأول تماماً صدقه ، وإن اختلف خبر الثانى عن الأول فى واقعة واحدة لم يصدق كليهما ويقول فى ذلك :

« فكل ما نقله من الأخبار اثنان فصاعدا مفترقان ، قد أيقنا أنهما لم يجتمعا فلم يختلفا فيه فبالضرورة يعلم أنه حق متيقن مقطوع به على غيبة وبهذا علمنا

---

(١) الفصل ج ١ ص ٥ .

بصحة موت من مات ، وولادة من ولد ، وعزل من عزل ، وولاية من ولى ، ومرض من مرض ، وإفاقة من أفاق ، ونكبة من نكب ، والبلاد الغائبة عنا ، والوقائع والملوك ، والأنبياء عليهم السلام ، ودياناتهم ، والعلماء وأقوالهم والفلاسفة وحكمهم ».

١٨٤ — هذه البدهيات التى سماها علم النفس هى التى كان يرد إليها أقواله فى مجادلاته العقلية ، لأنه يرى أن تلك البدهيات هى الأساس الذى قام عليها علم الإنسان ، وهى مظهر الخاصة العقلية التى امتاز بها الإنسان على سائر الحيوان ، ويرى أنه لكيلا يضل تفكيره العقلى يجب عليه أن يردد دائماً معلوماته إليها ويختبرها بهذه الموازين المضبوطة التى لا تقبل الشك ، ولذلك يجب رد المقدمات المنطقية إليها دائماً .

وإن خطأ الفكر ، واختلاف العلماء حول المدارك العقلية ليس منشؤه اختلافهم فى هذه البدهيات ، إنما منشؤه بعد ما يختلفون فيه عن تلك البدهيات فقد تطول المقدمات وتكثر حتى يصعب ردها إلى هذه البدهيات ، ومثال ذلك الحساب ، فإنه كلما كثرت أرقامه كانت الحسبة مظنة الخطأ ، واختلاف النتائج ، وكلما قلت الأرقام كانت أبعد عن الخطأ ، ولم يكن ثمة اختلاف فى النتائج ، فلم تختلف الأنظار ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه :

« لا سبيل إلى الاستدلال ألبتة إلا من هذه المقدمات (أى البدهيات) ولا يصح شيء إلا بالرد إليها ، فما شهد له مقدمة من هـذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن ، وما لم يشهد له بالصحة فهو باطل ساقط ، إلا أن الرجوع إليها قد يكون من قرب ، وقد يكون من بعد ، فما كان من قرب فهو أظهر إلى كل نفس وأمكن للفهم ، وكلما بعدت المقدمات المذكورة صعب العمل فى الاستدلال حتى يقع فى ذلك الغلط إلا للفهم القوى الفهم والتمييز ، وليس ذلك مما يقدح فى أن ما يرجع إلى مقدمة من المقدمات التى ذكرناها حق ، كما أن تلك المقدمة حق ، لا فرق بينهما فى أنهما حق ، وهذا مثل الأعداد ، فكلما قلت الأعداد سهل جمعها ، ولم يقع فيها غلط ، حتى إذا كثرت الأعداد وكثر العمل فى جمعها صعب ذلك ، حتى يقع

فى الغلط إلا مع الحاسب الكافى المجيد ، وكل ما قرب من ذلك وبعد فهو حق ، ولا تفاضل فى شىء من ذلك ، ولا تعارض مقدمة مما ذكرنا مقدمة أخرى »(١) .

ويرى من هذا أنه يربط ربطاً محكماً بين تلك البدهيات العقلية ، والمقدمات المنطقية ، والدراسات العقلية كلها بشكل عام ، ثم يحكم بأن منشأ الخطأ والاختلاف بين ذوى الأفكار مع اتحادهم جميعاً فى أصل هذه المقدمات التى تعتمد على تلك البدهيات — وبعد المسائل الفكرية عن هذه البدهيات بحيث تحتاج إلى عمل عقلى كبير ، لكى يرجع المفكر قضيته العقلية التى يدرسها إلى تلك البدهيات بسلسلة طويلة من المقدمات العقلية ، فإنه إذا كانت كل مقدمات السلسلة ليست موضع تسليم فإنه يكون الاختلاف عندها والغلط فيها ، ولكن عند سلامة الوصول يكون الحق نيراً مستيقناً لا شك فيه .

١٨٥ — ابن حزم يفرض الخطأ من جهة ثانية غير البعد عن البدهيات وهى فساد الفكر وضلاله فى ربط سلسلة المقدمات مما يتصل به من البدهيات ويكون ذلك الضلال ناشئاً عن آفة من الهوى أو تحكم الشهوة ، أو التعصب لفكرة معينة ، فيكون ذلك آفة تعترى الفكر فتضله وتوقعه فى الخطأ ، فإنه عندئذ يضل عن الوصول إلى هذه البدهيات ، وقد تكون الآفة قوية فينكر بعض هذه المقدمات ، ويقول فى ذلك ابن حزم :

« ولا يشك ذو تمييز صحيح فى أن هذه الأشياء(٢) كلها صحيحة لا امتراء فيها ، وإنما يشك فيها بعد صحة عامه بها من دخلت عقله آفة وفسد تمييزه أو مال إلى بعض الآراء الفاسدة ، فكان ذلك أيضاً آفة دخلت على تمييزه كالآفة الداخلة على من به هيجان الصفراء فيجد العسل مراً ، وكسائر الآفات الداخلة على الحواس(٣). فهو يرى أن الخطأ فى الآراء كما ينشأ

---

(١) الفصل ج ١ ص ٧ .
(٢) وهى بدهيات العقل ، أو علوم النفس بالفطرة .
(٣) الفصل ج ١ ص ٦ .

عن بعد القضايا التى يدرسها عن المقدمات البدهية ، كذلك ينشأ الخطأ من ذات العقل لآفة اعترته ، أو لضعف طبعى فيه فلم يستطع أن يرد الأمور إلى أصولها ، أو لجمود عند فكرة معينة ، وعلى ذلك يكون من الواجب على طالب الحقيقة أن يختبر قواه فلا يخوض فيما لا يستطيعه ، وكل امرىء ميسر لما خلق له ، ويجب عليه أن يخلع نفسه من كل ما يعوقه عن إرجاع الأمور إلى أصولها ، فلا يفكر وهو متأثر بما يعوقه عن رده إلى البدهيات الأولى ، بل ينظر دائماً إلى الأمور بالنظر غير المتحيز لفكرة ليمكن أن ينطلق إلى الحقائق فيدركها على وجهها إدراكاً مستقيماً ، فإن النظر المتحيز منحرف دائماً يوجد اعوجاجاً فى التفكير ، والطريق الموصل إلى الحق دائماً طريق مستقيم لا اعوجاج فيه ولا انحراف .

١٨٦ — وابن حزم مع تيقنه بالبدهيات العقلية ، وأنها مقياس الحق والباطل يشهد بأن الحس يخطىء ، وفى العبارة التى نقلناها عنه فى الفقرة السابقة ما يدل على ذلك « ولكن الخطأ يكون لآفة فى الحاس لا فى المحسوس ولذلك لا يصح أن تبنى الأحكام العقلية كلها على الحس ، فإن الحس قد قد يخطىء فيرى الرائى الواحد اثنين لآفة فى عينه ، أو يكون الحلو مرًّا فى ذوقه لآفة فى حسه ، وهكذا . وإن الشواهد التى توجب عدم الاقتصار فى الحكم على الأشياء والأمور بالمحسوس كثيرة فإن ذا النظر السليم يرى الشىء من بعيد صغيراً ، ويراه من قريب كبيراً ، فلو كان الحكم بالحس وحده ، لكان الشىء يتغير حجمه بالقرب والبعد ، فلا بد عند الحكم على حجمه من إدخال مقياس آخر حسى أو فكرى ، لكيلا يكون اختلاف الحس سبباً فى خطأ العقل فى الحكم .

١٨٧ — ولكن مع قول ابن حزم إن الحس قد يخطىء وأنه لا يكتفى بالحس فى الحكم على ذات المحسوسات ، مع ذلك فإنه يشدد النكير على السوفسطائية فى إنكارهم حقائق الأشياء وفى شكهم المجرد فى تلك الحقائق ، وفى قول بعضهم أن حقيقة الشىء كما يعتقد المعتقد .

ولذا فإن ابن حزم يؤمن بحقائق هذا الوجود ، وأن المحسوسات لها أوصاف قائمة بها تعرف بالحس والعقل معاً ، لا بالحس وحده ، وإذا كان الحس وحده يخطىء فى تصوير شىء ، فإن ذلك من الحاس لا من المحسوس . ويقول فى أن المحسوس قد تتبدل صورته فى الحس « يشهد الحس بأن تبدل المحسوس جاز كل ذلك على رتبة واحدة لا تتحول ، وهذه هى البداءة والمشاهدات التى لا يجوز أن يطلب عليها برهان »(١) .

١٨٨ — ويسير ابن حزم فى مناهجه العقلية والتجريبية على أساس أن لله تعالى سنناً فى الكون وفى الأشياء لا تتحول ولا تتبدل إلا بخارق يكون منه سبحانه ليثبت لعباده أنه سبحانه الفاعل المريد المختار . ويقول رضى الله عنه :

« الطبائع والعادات مخلوقة لله سبحانه وتعالى ، خلقها عز وجل ، فرتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً ولا يمكن تبدلها عند كل ذى عقل ، كطبيعة الإنسان بأن يكون ممكناً له التصرف فى العلوم والصناعات إن لم تعترضه آفة ، وطبيعة الحمير والبغال بأنه غير ممكن منها ذلك ، وكطبيعة البر ألا ينبت شعيراً ولا جوزاً ، وهكذا كل ما فى العالم . والأقوام مقرون بالصفات ، وهى الطبيعة نفسها ، لأن من الصفات المحمولة فى الموصوف ما هو ذاتى به ، لا يتوهم زواله إلا بفساد حامله وسقوط الاسم عنه . كصفات الخمر التى إن زالت عنها صارت خلا ، وبطل اسم الخمر عنها ، وهكذا كل شىء له صفة ذاتية »(٢) .

وهكذا يقرر ابن حزم أن أوصاف الأشياء خواص لازمة خلقها الله سبحانه وتعالى ، وهى دائمة لا تتحول لأن الله سبحانه وتعالى خالق الكون والناس وكل ما فى السموات والأرض على سنن طبيعية أنشأها فاطر السموات والأرض لاينكرها إلا من ينكر حقائق الأشياء ، ولذا شدد النكير على الأشاعرة الذين أنكروا هذه الطبائع ، وشبههم بالسوفسطائية الذين أنكروا حقائق الأشياء ، ولذا ختم كلامه فى هذه الطبائع بقوله : « هذه حقيقة الكلام

(١) الكتاب المذكور جـ ١ ص ٨ .
(٢) الكتاب المذكور جـ ٥ ص ١٦ .

فى الصفات (أى خواص الأشياء وقوانينها) وما عدا ذلك فطريق السوفسطائية الذين لا يحققون حقيقة »(١) .

١٨٩ — يسير ابن حزم فى مناهجه العقلى على هذا النحو ، ويرد المقدمات إلى البدهيات التى تقرها الفطرة الإنسانية ، ولايعتمد على الحس وحده فى تقرير المحسوسات ، ويؤمن بوجود حقائق ثابتة للأشياء . ويشدد النكير على السوفسطائية فى إنكارهم لها ، ثم يردف الإيمان بحقائق الأشياء ، إلى الإيمان بطبائعها والسنن الكونية التى فطرها الله سبحانه وتعالى من غير أن تقيد إرادته سبحانه ، أو تحدد قدرته سبحانه وتعالى .

ولهذه السنن الكونية الثابتة فى الكون ، والثابتة فى النفوس كان يعتمد رضى الله عنه على الاستقراء فى دراساته ، فان الاستقراء منها مستقيم لكل من يتعرف سنن الله فى خلقه . ويستخرج من بين الظواهر التى تظهر — القوانين التى تجمع والصفات المشتركة التى تربط بين الأشياء ، وتجعل لها حكماً واحداً مع تعدد ذواتها وأشخاصها .

وإن رسالة طوق الحمامة ، ورسالة مداواة النفوس ، مظهر من الاستقراء المتتبع ، ثم الحكم الذى ينتجه ذلك الاستقراء .

١٩٠ — ولا شك أن من يعنى بالدراسات التاريخية . كابن حزم لا بد أن يكون للاستقراء مكان فى أحكامه ، وإن استقراءاته التاريخية تدل على سعة عقله البارع وعلى القدرة على التتبع . وأوضح مثل لذلك رسالته نقط العروس ، فهى استقراء تاريخى علمى فى أوجز قول ، فهو يستقرى من ولى بولاية عهد من الخلفاء ، ومن تلقب بألقاب منهم ، ثم يمضى فى استقراء من ولى الخلافة من خلفاء الإسلام فى حياة أبيه مستقرياً الخلفاء فى الشرق والغرب وهكذا .

ثم يستقرى من أضاف اسمه أو لقبه إلى الدولة أو الملة أو الأمة كسيف الدولة ، وعضد الدولة ، وغياث الأمة ، وسيف الملة ، ثم ختم كلامه فى هذه لأوصاف بقوله :

---

(١) الكتاب المذكور جـ ٥ ص ١٧ .

«ثم انحرف الأمر واتسع ، ثم رذل الأمر بالشرق والغرب جدا ، حتى تسمى هذه الأسماء السماسرة ورذالات الناس ليرى الله عز وجل هوان ماتنافسوا عليه ، وغالوا به ، وصح قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : «حقيق ألا ترفع الناس شيئاً إلا وضعه الله ، واستبان أن الحقيقة هي العمل لله عز وجل ، والعدل في البلاد ، والعمل بمكارم الأخلاق ، وحمل الناس على الكتاب والسنة ، فذلك لا يقدر عليه سخيف ولا يطيقه ضعيف . وبهذا يتبين فضل القوى على الساقط المهين ، لا بأسماء يقدر على التسمى بها كل خسيس واهن ، ولله الأمر من قبل ومن بعد ، وحسبنا الله ونعم الوكيل »(١) ».

وهكذا تراه يسير في استقراء الألقاب الفخمة التي كان يشغف بها الولاة ثم كيف انحدرت تلك الألقاب بانحدار منتحليها ، ثم يحكم الحكم الذي يجيء نتيجة لذلك الاستقراء .

١٩١ — هذه إشارة إلى المنهاج العقلي الذي كان يلتزمه في مجادلاته . وفي بحوثه العقلية الخالصة التي لا يعتمد فيها على نص من القرآن والسنة ، أو أثر من آثار الصحابة أو التابعين ، بل يعتمد فيها على العقل المجرد ، وإن هذا المنهاج كان يتبعه في أمرين :

أولهما : عند مناقشته للخارجين على الإسلام كاليهود والنصارى وغيرهم من الفلاسفة ، فقد يعتمد على العقل المجرد ، ورد المقدمات مسلسلة إلى البداءة التي تقرها العقول المستقيمة ، ويراها هو الطرق القويمة لإدراك الحقائق وفهمها ، وقد كان مع ذلك المنهاج العقلي المستقيم يعتمد على الإفحام والإلزام ببيان التناقض في أقوالهم ، والرد عليهم من كتبهم أو مما يقرره علماؤهم .

وثاني الأمرين اللذين يعتمد على العقل المجرد — هي الدراسات الخلقية وأحوال النفوس وأمراضها ، وأسقامها ، وطرق علاجها ، فقد كان يعتمد على العقل والاستقراء ، وشأنه في ذلك كشأن الطبيب الذي يجرب الأعشاب المختلفة ويحللها ، ثم ينتهي من تحليلها باستخراج دواء للأدواء التي درسها

---

(١) نقط العروس ص ٨٦ المنشور بمجلة كلية الآداب ، المجلد الثالث عشر ، الجزء الثاني ، إخراج الدكتور شوقي ضيف .

واستقرى أحوالها حالا حالا ، ثم يضع الدواء على الداء ، ويطلب من رب العالمين الشفاء ، فابن حزم كان فى هذه الدراسة مستقرياً متتبعاً ، ورابطاً بعقله بين الأجزاء المتناثرة ، ومكوناً منها حكماً خلقياً ودواء نفسياً .

وإن هذه المناهج العقلية كان أيضاً يتبعها أحياناً فى مناقشة مخالفيه من الفرق المختلفة إذا كانت هذه الفرق تعتمد على العقل فى مناقشتها ودراساتها : كالمعتزلة وتلاميذهم والأشاعرة والماتريدية . فإن الأولين كان مناهجهم عقليا خالصاً ، وإن تقيدوا بالكتاب والسنة القطعية وما علم من الدين بالضرورة ، والأشاعرة وإخوانهم خاضوا مع أساتذتهم المعتزلة فى البراهين العقلية ليؤيدوا ما جاء به الكتاب والسنة الصحيحة ، لا فرق فى ذلك بين ما ثبت من السنة بالتواتر ، وما ثبت بطريق الآحاد .

وإذا كان ابن حزم قد خالف الفريقين ، فلا بد أن يبطل حججهما من طريق العقل ، ما دامت تسلك طريق العقل فى جدلها ، ليحاربها بسلاحها .

دراساته الخلقية والنفسية

١٩٢ — هذا منهاج ابن حزم العقلى التدريبى ، وقد بنى دراسته فى الأخلاق والنفوس على ذلك المنهاج الاستقرائى التجريبى ، فنتكلم فيه عقب ذلك المنهاج ، ولنؤجل القول فى منهاجه الإسلامى .

لقد عنى ابن حزم بناحية لم يعن بها غيره من الفقهاء إن استثنينا الغزالى من بعده وهى الدراسات الخلقية والنفسية ، فقد ترك لنا رسالتين (إحداهما) فى الدراسات الخلقية المبنية على دراسة أحوال الناس فى أخلاقهم ، وطرق إصلاح الفاسد وهى رسالة الأخلاق والسير ، أو مداواة النفوس كما عبر بعض الناشرين ، أو حكم ابن حزم ، كما عبر ناشر آخر ، (والرسالة الثانية) التى عنى فيها أيضاً بالدراسة النفسية ، وهى طوق الحمامة ، وإنه من الواجب أن نخص كل واحدة من الرسالتين بكلمة ، فإنه إذا لم يكن لابن حزم سوى هاتين الرسالتين لارتفع بهما إلى الذروة الأولى بين العلماء ، وإن كان

حجمهما صغيراً فدلالتهما على عقل الكاتب وبلوغه الذروة فى الدراسة والبحث قوية وكبيرة .

رسالة الأخلاق :

١٩٣ — هذه الرسالة الصغيرة الحجم ، أثرت عنه ، ولا ندرى فى أى وقت كتبها ، ولكن يظهر أنه كتبها فى آخر حياته ، أو على الأقل بعد أن نضج واكتهل ، وذاق حلو الحياة ومرها ، ولم يكتبها فى صدر حياته ، أو فى شبابه .

ويظهر لقارىء الرسالة أنه اعتمد فى دراستها على المقررات العلمية فى الأخلاق التى كانت موروثة عن اليونان وترجمت فيما ترجم إلى العربية ، ولا يخلو من سرد للأخلاق العملية التى كانت معروفة عند الفرس والهند وأشرقت بها النفس الشرقية ، كالذى تجده فى كتاب (كليلة ودمنة) ، وفى كتابى الأدب الصغير والأدب الكبير لعبد الله بن المقفع ، الذى كانت كتاباته فى الأخلاق خلاصة الفكر الفارسى الآخذ من الفكر الهندى ، فإن قارىء الرسالة يجد ذلك التأثر واضحاً كل الوضوح .

ولكن لم يعتمد على ذلك فقط ، بل اعتمد على الاستقراء والتتبع لأخلاق الناس الذين عاشرهم واتصل بهم ، وتغلغل فى تعرف أعماق نفوسهم ؛ وجرب وخبر ، وذلك كله لا يكون فى سن الشباب .

١٩٤ — وعلى ذلك نقول إن الرسالة قد استمدت عناصرها عن ينبوعين صافيين (أولهما) الدراسات الفلسفية المبنية على العقل . (والثانى) تجاربه الخاصة المبنية على الاستقراء .

وإن العنصر الأول واضح فى الرسالة من أنه اعتمد فى بعضها فى المقياس الخلقى للفضيلة والرذيلة على الضابط الذى وضعه أرسطو ، وهو أن الفضيلة وسط بين رذيلتين ، فترى ابن حزم يصرح بذلك فى عبارة دقيقة فيقول :

« الفضيلة وسيطة بين الإفراط والتفريط ، فكلا الطرفين مذموم ، والفضيلة بينهما »(١) ثم يستثنى من ذلك إفراط العقل فى التقدير والاحتياط ، فلا يعتبره مذموماً فيقول « حاشا العقل ، فإنه لا إفراط فيه ، الخطأ فى الحزم خير من الخطأ فى التصنيع » .

وليس هذا فقط : بل إنه يرجع أحياناً أصول الفضائل إلى أربعة كما فعل أفلاطون ، وإن اختلف عنه فى بعضها فيقول :

« أصول الفضائل أربعة ، عنها تتركب كل فضيلة وهى العدل والفهم والنجدة والجود ، وأصول الرذائل كلها أربعة ، عنها تتركب كل رذيلة ، وهى أضداد الذى ذكرنا ، وهى الجور ، والجهل والجبن والشح . والعفة والأمانة نوعان من أنواع العدل والجود . . . (٢) ثم يسترسل فى رد كل فضيلة من الفضائل المعروفة كالحلم والصبر إلى هذه الأصول الأربعة » .

١٩٥ — ولا شك أن هذا يدل على اطلاعه على ما كتبه فلاسفة اليونان فى الأخلاق ، وربما لا تكون حكايته لأقوالهم دقيقة ، ولكن تلك النقول تدل فى الجملة على أنه اطلع على تلك الأقوال وقبس منها ، ولكنه كعادته فى كل ما مارس وأخذ يتخير ما يدرس ويتمثله فى ذات نفسه ، ثم يخرجه ، وقد أضفى عليه بشخصيته ، فلا يمكن أن يكون حاكياً ، ولكنه هاضم يبسط شخصه فى قوله ، ولا يكون مردداً لأقوال غيره .

ولاشك أن اعتماده على الفكر اليونانى جعله يدرس الأخلاق دراسة عقلية تجريبية ، ولم يدرسها دراسة دينية خالصة ، نعم إن الأخلاق الفاضلة قد دعت إليها الأديان السماوية عامة ، ودعا إليها الإسلام خاصة ، فالإسلام يقرر أن خير الناس أحسنهم أخلاقاً ، ويقول الرسول الأمين صلى الله عليه وسلم : « إنكم لا تسعون الناس بأموالكم فسعوهم بحسن أخلاقكم » ويقول عليه السلام أيضاً : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » .

---

(١) الرسالة المذكورة ص ٤٢ .

(٢) مداواة النفوس ص ٦٦ .

هذا أمر مقرر ، ولكن ابن حزم فى رسالته مداواة النفوس كان اعتماده على مجرد العقل حاسباً أن العقل والمعرفة والتهذيب والعلم التام بالمقياس الخلقى الضابط ، وأصول الفضائل المقررة وطرق علاج النفس بالنفس والأخذ بقوانين السلوك الفاضلة ، كل هذا قد يهدى المرء للتى هى أقوم ، ولذلك يوصى من ليس عنده هذه القدرة العقلية والعلاجية بأن يتبع الأوامر الدينية ، ويعتمد عليها وحدها فيقول فى تلك الرسالة القيمة : « من جهل معرفة الفضائل فليعتمد على ما أمره الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، فإنه يحتوى على جميع الفضائل »(١) .

١٩٦ — ولكن ابن حزم لا يقرر المبادىء الخلقية معتمداً فقط على العقل والتجربة متخلياً عن الأصول الدينية ، بل إنه يؤيد أحكام العقل بالنصوص الدينية فيسوق القضايا العقلية والتجريبية ، ثم يردفها بما يزكيها من القرآن فيما يقصه من قصص ويسوقه من عبر ، أو فيما جاء به القرآن أو السنة من أوامر ، فمثلا عند الكلام على فضل العقل فى إدراك الفضائل ، وأن الرذائل لا تقع إلا عن غفوة من العقل المستدرك المستقيم يستشهد على ذلك بقول أقوام من الكفار يوم القيامة « لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير » ، وبتصديق الله لهم فى ذلك واعتبار عدم استعمالهم العقل هو ذنبهم الأكبر ، إذ قال سبحانه «فاعترفوا بذنبهم فسحقاً لأصحاب السعير»(٢) وإنه كما يستعين بالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية لتأييد حكم العقل يستعين أيضاً بالعقل لتأييد حكم الشرع فى الأخلاق والفضائل .

بل إنه ينتهى تلك النهاية بأن حد العقل هو استعمال الطاعات والفضائل ، ولا يسمى ما عند أهل المعاصى من تدبير محكم فى سياسة الدنيا ، وتدبير المعايش وأحكام الأعمال الدنيوية عقلا بل يسمى هذا دهاء أو حزماً أو رزانة ، أما العقل فهو أسمى من ذلك ، فهو الخضوع للحق بعد إدراكه مع سياسة الدنيا لتكون مزرعة الآخرة .

---

(١) مداواة النفوس ص ٦٦ .

(٢) الرسالة المذكورة ص ٤٠ .

١٩٧ — ونخلص من هذا إلى أن ابن حزم وجد معيناً فيما قرره فلاسفة اليونان والفرس ، وما قرره حكماء المسلمين كالحسن البصرى ، فاستقى منه فى رسالته وإن لم تفن فيه شخصيته . ولقد جاء فى الرسالة ما يدل على استعانته ، وفوق ذلك فقد صرح ببعض أسماء هؤلاء الخلقيين فقال : « كشف العلوم الناقصة يزيد العقل جودة وتصفية من كل آفة ، وتهلك ذا العقل الضعيف ، ومن الغوص على الجنون ما لو غاصه صاحبه على العقل لكان أحكم من الحسن البصرى وأفلاطون الأثينى ، وبزرجمهر الفارسى »(١) .

فإن هذا النص يدل على أنه قد كان بين يديه وهو يكتب هذه الرسالة الخلقية ما أثر عن الحسن البصرى من مواعظ ، وما ترك أفلاطون اليونانى وبزرجمهر ، وإذا كانت آثار هؤلاء بين يديه ، فلا بد أنه قبس منها .

١٩٨ — والمعين الثانى الذى استقى منه هذه الرسالة هى تجاربه ، ولذا قال فى أول الرسالة : « إنى جمعت فى كتابى هذا معانى كثيرة ، أفاد فيها واهب التمييز تعالى بمرور الأيام وتعاقب الأحوال . بما منحنى عز وجل من العلم بتصاريف الزمان ، والإشراف على أحواله ، حتى أنفقت فى ذلك أكثر عمرى ، وآثرت تقييد ذلك بالمطالعة له ، والفكرة فيه على جميع اللذات التى تميل إليها أكثر النفوس ، وعلى الازدياد من فضول المال ، وزممت كل ما سبرت من ذلك بهذا الكتاب ، لينفع الله به من يشاء من عباده ، ممن يصل إليه ما اتبعت فيه نفسى ، وأجهدتها فيه ، وأطلت فيه فكرى ، فيأخذه عفواً ، وأهديه إليه هنيئاً ، فيكون ذلك أفضل من كنوز المال وعقد الإملاك ، إذا تدبره ويسره الله تعالى لاستعماله ، وأنا راج فى ذلك من الله أعظم الأجر لنيتى فى نفع عباده ، وإصلاح ما فسد من أخلاقهم ومداواة علل نفوسهم ، وبالله أستعين » .

وإن هذا النص يدل على أنه اعتمد على الاستقراء والتجربة وعلى ما آتاه الله من فطنة وقوة إحساس ، وصدق فراسة ، وقدرة على ضبط الجزئيات فى معان كلية وقضايا عامة منظم السلوك الكامل .

---

(١) الرسالة المذكورة ص ١٣ .

١٩٩ — وبعد ذلك ننظر نظرة فى هذه الرسالة القيمة تشير إلى عظيم ما اشتملت عليه .

لم يتكلم ابن حزم فى الفضائل كلاماً منثوراً ، بل ابتدأ بذكر مقياس للفضيلة ، وقد اختار أن يكون المقياس هو — دفع الهم — أى دفع الآلام النفسية ، أو إن شئت فقل إنه اختار أن يكون مطلب الحياة هو اللذة المعنوية ، فاللذة المعنوية أو دفع الهم كما عبر هى مقياس الخير أو مطلب الحياة . ولذا يقول :

« لذة العاقل بتمييزه ، ولذة العالم بعلمه ، ولذة الحكيم بحكمته ، ولذة المجتهد لله عز وجل باجتهاده ، أعظم من لذة الآكل بأكله ، والشارب بشربه والكاسب بكسبه واللاعب بلعبه ، والآمر بأمره .

ثم يسترسل فيقول فى حكم استخلصه بعد الاستقراء والتتبع :

« تطلبت غرضاً يستوى الناس كلهم فى استحسانه وفى طلبه فلم أجده إلا واحداً ، وهو طرد الهم ، فلما تدبرته علمت أن الناس كلهم لم يستووا فى استحسانه فقط ، ولا فى طلبه فقط ، ولكن رأيتهم على اختلاف أهوائهم ومطالبهم ومراداتهم لا يتحركون أصلا إلا فيما يرجون به طرد الهم ، ولا ينطقون بكلمة أصلا إلا فيما يعانون به إزاحته عن أنفسهم ، فمن موجه سبيله ، ومن مقارب للخطأ ، ومن مصيب ، وهو الأقل ، فطرد الهم مذهب قد اتفقت عليه الأمم كلها منذ خلق الله تعالى العالم إلى أن يتناهى عالم الابتداء ، ويعقبه عالم الحساب على ألا يعتمدوا لسعيهم شيئاً سواه ، وكل غرض غيره ففى الناس من لا يستحسنه ، إذ فى الناس من لا دين له فلا يعمل للآخرة ، وفى الناس من لا يريد المال . وليس فى العالم مذ كان إلى أن يتناهى أحد يستحسن الهم ، ولا يريد طرحه عن نفسه ، فلما استقر فى نفسى هذا العلم الرفيع ، وانكشف لى هذا السر العجيب ، وأنار الله لفكرى هذا الكنز العظيم ، بحثت عن سبيل موصلة على الحقيقة إلى طرد الهم الذى هو المطلوب النفيس الذى اتفق جميع أنواع الإنسان ، الجاهل منهم والعالم ، والصالح

والطالح على السعى له ، فلم أجدها إلا التوجه إلى الله عز وجل »(١)

٢٠٠ — وبهذا نرى ابن حزم ينتهى فى مقياسه الذى وضعه للفضيلة إلى مقياس مكون من جزأين أولهما — الأمر الذى يطلبه جميع الناس ، ويعد غاية لهم وهو دفع الهم ، والثانى الطريق الموصلة إليه هو التوجه إلى الله ، فالنتيجة أن المقياس المعلم للفضيلة هو طلب ما عند الله تعالى .

ولا شك أن الجزء الأول ، وهو دفع الهم له صلة وثيقة بمذهب المنفعة الذى قرره أبيقور الفيلسوف اليونانى المتوفى سنة ٢٧٠ قبل الميلاد ، فإنه يرى أن مقياس الخير والشر والمنفعة ، فإن كان الفعل فيه منفعة لمن يباشره ، فهو خير ، وإن كان فيه ألم فهو شر ، ثم يترقى فى المنافع حتى يعتبر المنافع المعنوية المقياس ، فجلبها خير ودفعها شر ، ثم يرتقى بالآلام ، فيعتبر الآلام المعنوية فدفعها خير ، وجلبها شر ، ولا شك أن دفع الهم يعتبر من المنافع المعنوية ، إذ الهم من الآلام النفسية ، وهو شر ، فدفعه خير .

ولكن ابن حزم الفيلسوف المسلم لا يسير طويلا مع الفيلسوف اليونانى ، حتى يفارقه ويسمو إلى الإسلام . فيرى أن السبيل الجوهرى لدفع الهم ، وهو شر الآلام — هو الاتجاه إلى الله تعالى ، فإنه إذا اتجه الشخص إلى الله تعالى زالت عنه الهموم .

وإن الفضائل كلها لا تستحق اسمها إلا إذا كان جانب الله تعالى واضحاً فى اتجاهها .

ويسير ابن حزم فى تحليل الفضائل على ذلك النحو ، ويتجه بها ذلك الاتجاه ، ثم يحلل النفوس ويبين الرذائل ، وطرق معالجتها بتقريبها من ذلك المقياس وهو الهم ، وطلب ما عند الله تعالى .

٢٠١ — وهنا يجب أن نشير إلى أن ابن حزم كان عالماً خلقياً عندما أخذ يستقرى ، وينتهى به الاستقراء الى أن الناس جميعاً غرضهم دفع الهم ،

---

(١) الرسالة المذكورة ص ٥ — ٧ .

ثم يتخذ ذلك مقياساً للخير والشر ، وذلك أن علماء الأخلاق قديماً وحديثاً يشترطون فى الضابط الذى يصلح مقياساً خلقياً للخير والشر أن يكون ذلك المقياس عاماً ، ولا يكون خاصاً لأنه ميزان ، والميزان لكى يكون مضبوطاً محكماً يجب أن يكون صالحاً لوزن قيم الأفعال كلها ، لا وزن قيمة بعضها ، لأن الأحكام الخلقية عامة تشمل كل أفعال الإنسان ، فما من عمل يعمله الإنسان إلا يكون للأخلاق عليه حكم إما بالخير وإما بالشر .

٢٠٢ — وهنا قد يقول قائل إنه قد قال مرة إن ضابط الفضيلة هو الوسط بين الإفراط والتفريط ، أو كما قيل كل فضيلة وسط بين رذيلتين ، وبذلك أخذ ينظر أرسطو ، ومرة أخرى قال إن أصول الفضائل أربعة ، وبذلك اتجه إلى نظر أفلاطون . ثم يقرر أن المقياس الضابط للفضيلة هو المنفعة ، ويحصر المنفعة فى المنفعة المعنوية ، ثم يحصرها فى دفع الهم ، ثم ينتهى فى النهاية إلى أن الطريق الموصلة لدفع الهموم هو الاتجاه إلى الله أفليس هذا اضطراباً فى القول .

وإن لذلك القول موضعه إذا كان ابن حزم يعتبر كل هذه مقاييس خلقية ضابطة ، فإن ذلك قد يوهم أنه نقل أقوال الفلاسفة ، ولم يهضمها ، فخلطها بعضها ببعض ، ولكن ابن حزم فى الحقيقة لم يكن فيما كتب يقرر أقوال الفلاسفة ، بل كان يتقصى بنفسه مستعيناً فى تقصيه بأقوال أولئك الفلاسفة الذين تصدوا لهذا النوع من التفكير ، وجد أن الأمر الذى يصح أن يكون مقياساً خلقياً مستقيماً هو دفع الهم ، أو إن شئت فقل المنفعة السلبية بدفع الألم المعنوى . ولكن الأمرين الآخرين ، وهما الوسط وحصر الأصول فى أربعة وجدهما عمليين فى جملتهما من حيث إن الأول يؤيده الإحصاء تقريباً ، والثانى يمكن أن يكون تقسيماً حاصراً .

وهو فى الجملة لم يكن فى هذه الرسالة متقيداً بالاصطلاحات العلمية فى هذا العلم ، بل يقرر معلومات يراها صادقة من حيث العقل والفكر ، ومن حيث العمل والاستقراء ، فذكر ما ذكر من غير تقييد بقول القائل ، ولايخرج عن غرضه أو منهاجه .

٢٠٣ — هذا هو اتجاه هذه الرسالة القيمة ، وتلك مصادرها ، وعلينا أن نقبض قبضة منها لتكون بين يدى القارىء نموذجاً لنظره ، ولأسلوبه. ولنختر ثلاثة موضوعات ، لعلها تكشف عن بعض نواحى نفسه ، أولها فى النظر إلى أقوال الناس ، والثانى فى الثبات على الفكرة أو المذهب ، والثالث فى التدين والاستخفاف بالدين .

أما رأى الناس واحترامه أو إهماله فيقول فيه : « ترك المبالاة بكلام الناس ، والمبالاة بكلام الخالق عزوجل هو العقل كله ، والراحة كلها ، من قرر أنه يسلم من طعن الناس وعيبهم فهو مجنون. ومن حقق النظر وراض نفسه على السكون إلى الحقائق ، وإن آلمته فى أول صدمة كان اغتباطه بذم الناس إياه أشد وأكثر من اغتباطهم بمدحهم إياه ، لأن مدحهم إياه إن كان بحق وبلغه سرى فيه العجب ، فأفسد بذلك فضائله ، وإن كان بباطل فسره فقد صار مسروراً بالكذب ، وهذا نقص شديد . وأما ذم الناس إياه ، فإن كان بحق فربما كان سبباً فى تجنبه ما يعاب عليه وهذا حظ عظيم لا يزهد فيه إلا ناقص وإن كان بباطل فصبر اكتسب فضلا زائداً بالحلم والصبر ، وكان مع ذلك غانماً ، لأنه يأخذ حسنات من ذمه بالباطل فيحظى بها فى دار الجزاء أحوج ما يكون إلى النجاة بأعمال لم يتعب فيها ، ولا تكلفها ، وهذا حظ رفيع لا يزهد فيه إلا مجنون . وأما إن لم يبلغه مدح الناس إياه فكلامهم وسكوتهم سواء ، وليس كذلك ذمهم ، لأنه غانم للأجر على كل حال ، بلغه ذمهم ، أو لم يبلغه . ولولا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الثناء الحسن : ذلك عاجل بشرى المؤمن لوجب أن يرغب العاقل فى الذم بالباطل أكثر من رغبته فى المدح بالحق » (١) .

هذا كلام ابن حزم فى عدم المبالاة بالمدح والذم ، وتراه يدعو إلى عدم الالتفات إلى مدح الناس وذمهم ، وليمض المؤمن فيما يراه الحق ، والأقرب إلى الله سبحانه وتعالى ، وإن كلامه فى ذلك هو ذوب تجاربه ، فهو الذى

---

(١) الرسالة ص ٨ .

ذاق من الناس أكؤساً من الذم والجفوة ، فلابد أن يكون شاعراً بتلك الحقيقة . وهو أن المبالاة بكلام الناس قد تؤدى إلى النقص وإلى العجز والقعود ، بل إنه لولا الأثر لفضل الذم بالكذب على الثناء بالحق .

٢٠٤ — والموضع الثانى فى كلامه فى الثبات على الفكرة والعمل ، فقد قال :

« الثبات الذى هو صحة العقد ، والثبات الذى هو اللجاج — يشتبهان اشتباهاً لا يفرق بينهما إلا عارف بكيفية الأخلاق ، والفرق بينهما أن اللجاج هو ما كان على الباطل ، أو ما فعله الفاعل نصراً لما تسبب فيه ، وقد لاح له فساده ، أو لم يلح صوابه ولافساده ، وهذا مذموم ، وضده الإنصاف ، وأما الثبات الذى هو صحة العقد ، فإنما يكون على الحق ، أو على ما اعتقده المرء حقاً ما لم يلح له باطله ، وهذا محمود وضده الاضطراب »(١) .

وإن هذه تفرقة دقيقة بين من يثبت على فكرة أو قول أو عمل لحاجة وفى ذلك ظلم ، وبين من يثبت مؤمناً معتقداً معتزماً ، وإن ذلك حق ثابت وما عداه نزعات مضطربة غير ثابتة .

٢٠٥ — وفى التدين والاستخفاف بالدين يقول ابن حزم كلاماً قيماً . فهو يقرر الثقة بالمتدين ولو كان متديناً بغير الإسلام ، ويدعو إلى عدم الثقة بغير المتدين ولو كان من المسلمين ، ويقول فى ذلك :

« ثق بالمتدين ، وإن كان على غير دينك ، ولا تثق بالمستخف ، وإن أظهر أنه على دينك . من استخف بحرمات الله تعالى فلا تأمنه على شىء تشفق عليه »(٢) .

وهكذا يقرر ذلك العالم الجليل أن الاستخفاف لأنه انخلاع من حكم العقل والدين معاً يفقد الثقة ، فلا يؤتمن المستخف بحرمات الله ، وبالفضائل والرذائل .

---

(١) الرسالة ص ٤٠ .

(٢) الرسالة ص ١٨ .

وإنه ليقرر ان المتدين موضع ثقة ولوكان لا يدين بالإسلام ، لأن له ضابطاً من الفكر والدين يرجع إليه ، والأديان فى جملتها تحث ع الأمانةلى وتنهى عن الخيانة .

وإن هذه الجملة الحكيمة لها مغزاها العظيم مثل ابن حزم المسلم الشديد فى إسلامه الذى جادل اليهود والنصارى بقلمه الذى كان كالسيف العضب فإنه إذ يجادلهم ذلك الجدل العنيف يقرر الحق الذى لامرية فيه ، والذى ينبع من سماحة الإسلام ، وهو أن من له دين خير مما لادين له ، ومن يتدين جدير بالثقة ولوكان غير مسلم ، ومن لا يتدين غير جدير بالثقة ولوكان ممن يملئون أشداقهم بأنهم مسلمون .

٢٠٦ — هذه نظرات عابرة لتلك الرسالة القيمة التى كتبها ابن حزم فى مداواة النفوس ، وهى كلها نتائج لدراسات فلسفية عميقة ، ولتجارب فى الحياة وملاحظات لشئون الناس وأخلاقهم . وإنه لينتهى فيها إلى أن الفضائل لا بد من تعليمها إما من الحكمة والفلسفة والتجربة . وإما من الدين ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه : « للعلم حصة فى كل فضيلة ، وللجهل حصة فى كل رذيلة ، ولا يأتى الفضائل من لم يتعلم إلا صافى الطبع جداً فاضل التركيب ، وهذه منزلة خص بها النبيون عليهم الصلاة والسلام ، لأن الله علمهم الخير كله دون أن يتعلموه من الناس » .

طوق الحمامة :

٢٠٧ — هذه هى الرسالة الثانية التى تصدى فيها ابن حزم لدراسة النفس الإنسانية فيما تحب وتألف ، ولذا ذكر أن موضوعها الألفة والإلاف .

وقد كتبها إجابة لطلب صديق ، ولقد كتبها ، وهو بالشاطبة ، لأنه ذكر أن الرسالة التى طالبه فيها صديقه بكتابتها وردت من المرية إلى مسكنه بالشاطبة .

وإذا كانت الرسالة قد عرف مكان كتابتها ، فإنه لم يعرف ، بالتعيين زمان كتابتها ، ومن المؤكد أنها كتبت بعد سنة ٤١٧ لأنه جاء منها أخبار

وقعت فى تلك السنة فقد قص قصة تتصل بالمعركة بين خيران العامرى ، والموفق أبى الحسن مجاهد وتلك الواقعة كانت فى ربيع الثانى سنة ٤١٧ والقصة :

« ولعهدى بصديق لى داره بالمرية ، عنت له حوائج إلى شاطبة ، فقصدها وكان نازلا بها فى منزلى مدة إقامته بها وكان له بالمرية من هى أكبر همه ، وأدهى غمه ، وكان يؤمل بها فراغ أسبابه، وأن يوشك الرجعة ويسرع الأوبة فلم يكن إلا حين لطيف بعد احتلاله عندى ، حتى جيش الموفق أبو الحسن مجاهد صاحب الجزائر الجيوش ، وقرب العساكر ، ونابذ خيران صاحب المرية . وعزم على استئصاله . فانقطعت الطرق بسبب هذه الحروب ، وتحومت السبل ، واحترس البحر بالأساطيل فتضاعف كربه إذ لم يجد إلى الانصراف سبيلا البتة . وكاد يطفأ أسفاً . . »(١) .

فهذا يدل على أن تلك الرسالة كتبت بعد هذه السنة حتماً ، أى أنها كتبت بعد أن تجاوز الثالثة والثلاثين حتماً .

٢٠٨ — وإنه ليغلب على الظن أنه كتبها فى آخر الشباب وابتداء الكهولة فهى تدل فى ثناياها أن الكاتب مملوء حيوية وقوة ، ولكنها حيوية ناضجة ، وقوة تجاوزت ميعة الشباب وغرارته .

ثم إنه قد كتب هذه الرسالة وقد صارت له شهرة علمية ومقام فى الفقه والحديث ، والدليل على ذلك أمران :

أولهما — أنه يقول فى صدر الكتاب إن قوماً من مخالفى آرائه ومناهجه ، أساءوا القول ، ومع ذلك وفى لهم فيقول : « وبالوفاء أفتخر فى قصيدة لى طويلة أوردتها . . . وكان سبب قولى لها أن قوماً من مخالفى شرقوا بى فأساءوا العبث فى وجهى ، وقذفونى بأنى أعضد الباطل بحجتى ، عجزاً منهم عن مقاومة ما أوردته من نصر الحق وأهله وحسداً لى »(٢) .

---

(١) طوق الحمامة ص ٥٦ طبع القاهرة .
(٢) الرسالة ص ٨٢ .

وثانيهما — أنه اعتذر لصاحبه الذى كتب إليه عن قوله فى الحب والمحبين بأنه نوع من الترفيه عن النفس . فهو يقول لصاحبه فى صدر رسالته :

« بدرت إلى مرغوبك ، ولولا الإيجاب لما تكلفته ، فهذا من الفقر ، والأولى بنا مع قصر أعمارنا ألا نصرفها إلا فيما نرجو به رحب المنقاب ، وحسن المآب غداً . . وإن كان أبو الدرداء قال « أجمعوا النفس بشىء من الباطل ؛ ليكون عوناً لها على الحق » ومن أقوال الصالحين من السلف المرضى : « من لم يحسن يتقى ومن يحسن يتقوى » وفى بعض الأثر : « أريحوا النفوس فإنها تصدأ كما يصدأ الحديد »(١) .

وإنه ليدل فوق ما تقدم على أنه كتبها فى آخر الشباب وأول الكهولة ما جاء آخرها من التغرب المستمر له ؛ إذ قال : « وإن حفظ شىء وبقاء رسم وتذكر فائت لمثل خاطرى لعجب على ما مضى ودهمنى ، فأنت تعلم أن ذهنى متقلب بما نحن فيه من نبو الديار ، والجلاء عن الأوطان ، وتغير الإخوان ، وفساد الأحوال ، وتبدل الأيام ، وذهاب الوفر ، والخروج عن الطارف والتالد ، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد ، والغربة فى البلاد ، وذهاب المال والجاه ، والفكر فى صيانة الأهل والولد ، واليأس عن الرجوع إلى موضع الأهل . ومدافعة الدهر . وانتظار الأقدار . لاجعلنا من الشاكين إلا إليه ، وأعادنا فضل ما عودنا ، وإن الذى أبقى لأكثر مما أخذ » .

وإن هذا الكلام يدل بلا ريب على أن كتابة هذه الرسالة وقد شرد فى البلاد . وغرب عن الأهل والأوطان . وعلى أن حوادثها بعيدة عن وقت كتابتها مما يستغرب معه تذكرها . لبعد ما مضى ولكثرة ما دهمه من الزمان فيه ، وإن ذلك يكون غالباً إما فى آخر الشباب أو فى أول الكهولة .

ولذلك يظهر لنا أنه كتب هذه الرسالة فى حدود الأربعين .

٢٠٩ — ولسنا فى هذا المقام ندرس بالتحليل ما اشتملت عليه من حوادث الغزل . وأحوال الغزلين . فإن لذلك مقامه من بحث الدارسين لهذه

---

(١) الرسالة ص ٢ .

المعانى . ولكنا نكتفى فى إشارتنا إلى هذه الرسالة بالمصدر الذى كون منه معلوماته . والمنهاج الذى سلكه . كما ذكرنا من قبل فى رسالة مداواة النفوس . فقد عنينا فى تلك بالمنهاج والمصدر . وهنا نعنى بهما .

لقد اعتمد ابن حزم فى هذه الرسالة على الاستقراء والتتبع ، ويظهر أنه قد اعتمد أيضاً على ما وصل إليه من فلسفة اليونان .

٢١٠ — وإنك لترى آثار الدراسة الفلسفية المهضومة فى تعريف الحب وبيان حقيقته ، فهو يقول :

« قد اختلف الناس فى ماهيته ، وقالوا وأطالوا ، والذى أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفس المقسومة فى هذه الخليقة فى أصل عنصرها الرفيع . . على سبيل مناسبة قواها فى مقر عالمها العلوى ومجاوبتها فى هيئة تركيبها . . وقد علمنا أن سر التمازج والتباين فى المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال ، والشكل دائماً يتبع شكله ، والمثل إلى مثله ساكن ، وللمجانسة عمل محسوس وتأثير مشاهد ، والتنافر فى الأضداد والموافقة فى الأنداد ، موجود بيننا فكيف بالنفس ، وعالمها العالم الصافى الخفيف ، وجوهر الجوهر الصعاد المعتدل ، وسنخها(١) المهيأ لقبول الاتفاق والميل والتوق والانحراف والشهوة والنفار ، كل ذلك معلوم بالفطرة فى أصل تصرف الإنسان فيسكن إليها ؛ والله عز وجل يقول : « هو الذى خلقكم من نفس واحدة ، وجعل منها زوجها ليسكن إليها » فجعل علة السكون أنها منه ولو كانت علة الحب حسن الصورة الجسدية لوجب ألا يستحسن الأنقص من الصورة ، ونحن نجد كثيراً ممن يؤثر الأدنى ، ويعلم فضل غيره ، ولا يجد محيداً لقلبه عنه ، ولو كان للموافقة فى الأخلاق لما أحب المرء من لا يساعده ، ولا يوافقه ، فعلمنا أنه شىء فى ذات النفس وربما كانت المحبة لسبب من الأسباب ، وتلك تفنى بفناء سببها ، فمن ودك لأمر ولى مع انقضائه »(٢) .

وترى من هذا أنه يمزج بين الفلسفة والنصوص الإسلامية مزجاً ، فهو

(١) أى أصلها وطبعها .
(٢) الرسالة ٦ .

يعتمد في أصل التعريف على الفلسفة ثم يزكيه بنصوص من القرآن الكريم .

٢١١ — وأنه لا يكتفي بذكر أن أساس الحب هو المشاكلة في النفس العلوية قبل حلولها في الجسد ، بل يسترسل في التحليل وإيراد الاعتراضات وردها . فيقول « صح بذلك أنه (أي الحب) استحسان روحاني وامتزاج نفساني . فإن قال قائل : لو كان هذا لكانت المحبة بينهما مستوية ، إذ الجزءآن مشتركان في الاتصال وحظهما واحد(١) ، فالجواب عن ذلك أن نقول إن هذا لعمري معارضة صحيحة ، ولكن نفس الذي لا يحب من يحبه مكتنفة الجهات ببعض الأعراض السائرة ، والحجب المحيطة بها من الطبائع الأرضية ، فلم تحس بالجزء الذي متصلا بها قبل حلولها حيث هي ، ولو تخلصت لاستويا في الاتصال والمحبة ، ونفس المحب متخلصة عالمة بمكان ما كان يشركها في المجاورة طالبة له . قاصدة إليه باحثة عنه ، شهية لملاقاته ، جاذبة له لو أمكنها ، كالمغناطيس والحديد ، قوة جوهر المغناطيس المتصلة بقوة جوهر الحديد ، لم تبلغ من تحكمها ولا من تصفيتها أن تقصد إلى الحديد على أنه من شكلها وعنصرها ، كما أن قوة الحديد لشدتها قصدت إلى شكلها ، وانجذبت نحوه ، إذ الحركة دائماً إنما تكون من الأقوى ... » ويسترسل في ذكر الأشباه والأمثال ، ثم يقول :

« ومن الدليل على هذا أيضاً أنك لا تجد اثنين يتحابان إلا وبينهما مشاكلة واتفاق في الصفات الطبيعية ، لا بد من هذا ، وإن قل ، وكلما كثرت الأشياء زادت المجانسة ، وتأكدت المودة ، فانظر هذا تره عياناً ، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤكده : « الأرواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف » وقول مروى عن أحد الصالحين : « أرواح المؤمنين تتعارف » ولهذا ما اغتم بقراط حين وصف له رجل من أهل النقصان يحبه . فقيل له ذلك . فقال : ما أحبني إلا وقد وافقته في بعض أخلاقه(٢) » .

---

(١) أي لو كان الأصل في الحب هو الاتصال العلوي قبل الحلول في الجسم لكان من تشابه نفسه نفس آخر لا بد أن يظهر حبه وذلك غير واقع .

(٢) ص ٤ .

وهكذا يستشهد مرة بقول الرسول عليه السلام لتزكية تحليله الفلسفي ، ويستشهد بأبقراط أخرى . ثم يسترسل فى استشهاده لبيان أن أساس الحب المشاكلة ، وأساس البغض تضاد الصفات . فيستشهد بأفلاطون . وبعبارات من التوراة فيفيض باطلاع واسع غزير ، وحافظة واعية ، كشأنه فى كل ما يكتب ويدرس ويحلل .

٢١٢ — هذا هو الأصل الأول الذى اعتمد عليه فى هذه الرسالة ، وهو الفلسفة والمأثور عن السابقين . أما الأصل الثانى فهو الاستقراء والتتبع ، وإن ذلك واضح كل الوضوح فى الرسالة فما من حكم يصدره إلا أتى بالشواهد الكثيرة مما رأى وعاين . أو مما أخبر به وصدقه وبعض ما يقرره ملاحظات لنفسه ولنفوس غيره ، بل إنه ليجعل التجربة والمشاهدة والاختبار العماد الأساسى لما اشتملت عليه هذه الرسالة . فيقول فى مقدمتها « التزمت فى كتابى هذا الوقوف عند حد الاقتصار على ما رأيت ، أو صح عندى بنقل الثقات . ودعنى من أخبار الأعراب والمتقدمين فسبيلهم غير سبيلنا . وقد كثرت الأخبار عنهم . وما مذهبى أن أمتطى سواى ولا أتحلى بحلى مستعار»(١) .

ويقول فى آخر الرسالة « وإنما اقتصرت فى رسالتى هذه على الحقائق المعلومة التى لا يمكن وجود سواها أصلا . وعلى أنى قد أوردت من هذه الوجوه المذكورة أشياء كثيرة . يكتفى بها » .

٢١٣ — هذا منهاج الرسالة . وهذان هما المصدران اللذان استقى ابن حزم منهما . وإن الرسالة تمتاز بدقة التنظيم . وحسن التبويب . وإنى لا أظن أن له كتاباً آخر خيراً منها ترتيباً وتبويباً . وإن لها فوق هذا الترتيب وذاك التبويب أسلوباً لا أحسب أن معانى كتبت فى هذا الموضوع بأسلوب أجمل وأرشق ، وأحسن ديباجة من هذا ، فهو لسهولته ينساب فى النفس انسياباً ، ولانسجام الألفاظ وتآخيها يبدو كأنه العقد المنتظم الذى لاتنبو فيه حبة عن أختها ، كل ذلك فى تحليل نفسى ، واستقصاء ، وقد جمل كل هذا روح

---

(١) الرسالة ص ٣ .

دينى قويم ، تظل الكتاب كله ، وتعلن عفة الكاتب مع علمه الدقيق بخواطر النفوس فى هذا الباب ، وإدراكه لينابيعه ومظاهره ، وأحواله وأدواره ، ومظاهره وأشكاله ، بل مع تجربته الخلال التى لم تلتق بفاحشة ولم تخالط رجساً ؛ فإذا كان قد كتب فى الحب والمحبين فما خلع العذار ، ولا ارتكب ما يذهب بالوقار ، بل كان الرقيق الدقيق الحس ، المدرك من غير أن تتأشب نفسه بمعصية ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه :

« يعلم الله؛ وكفى به عليما، أنى برىء الساحة، سليم الأديم، صحيح البشرة، وإنى أقسم بالله أجل الأقسام أنى ما حللت مئزرى على فرج حرام قط ، ولا يحاسبنى ربى بكبيرة الزنى مذ عقلت إلى يومى هذا » .

٢١٤ — وقد آن لنا أن نقبض قبضة من ذلك الكتاب ليكون نموذجاً معلناً ما وراءه ، ولنكتف بثلاثة أجزاء نسوقها ، أولها — فى مراتب الحب وأنواعه ، وثانيها — الفرق بين الحب والاشتهاء ، وثالثها — فى تعريف العفيف والعفيفة .

ويقول فى مراتب الحب وأنواعه : « علمنا أن الحب ضروب ، فأفضلها محبة المتحابين فى الله عز وجل ، إما لاجتهاد فى العمل ، وإما لاتفاق فى أصل النحلة والمذهب ، وإما لفضل علم يمنحه الإنسان . ثم محبة القرابة ، ومحبة الألفة والاشتراك فى المطالب ، ومحبة التصاحب والمعرفة ، ومحبة البر يضعه المرء عند أخيه ، ومحبة الطمع فى جاه المحبوب ، ومحبة المتحابين لسر يجتمعان عليه ، يلزمهما ستره ، ومحبة بلوغ اللذة والقصد ، ومحبة العشق التى لا علة لها ، إلا ما ذكرنا من اتصال النفوس ، فكل هذه الأجناس منقضية مع انقضاء عللها ، وزائدة بزيادتها ، وناقصة بنقصانها ، متأكدة بدنوها ، فاترة بعدها ، حاشا محبة العشق الصحيح الممكن من النفس ، فهى التى لا فناء لها ، إلا بالموت ، وإنك لتجد الإنسان السالى برغمه ، وذا السن المتناهية إذا ذكرته تذكر ، وارتاح وصبا ، واعتاد الطرب ، واهتاج له الحنين »(١) .

---

(١) ص ٧ .

وترى من هذا أنه يبنى حكمه بدوام العشق وعدم انقطاعه على نظريته التى قررها من قبل ، وهو أن أساس العشق هو الاتصال العلوى بين النفسين ، قبل أن يفيئهما سبحانه وتعالى على الجسم ، ولسنا نتعرض لرأيه هذا بالنقد أو التزييف ، لأننا لا نريد فى هذا الأمر إلا عرض تفكيره ، لا تقدير رأيه ، فإن ذلك له موضعه ، وله المختصون بموضوعه ، ولسنا منهم .

٢١٥ — ولننتقل إلى الجزء الثانى الذى أردنا عرضه نموذجاً لآرائه ، وهو التفرقة بين الحب والاشتهاء من الناحية التجريبية ، ومن ناحية الماهية ، فهو يقول :

« إن النفس فى هذا العلم الأدنى قد غمرتها الحجب ، ولحقتها الأعراض ، وأحاطت بها الطبائع الأرضية ، فسترت كثيراً من صفاتها ، فلا يرجى الاتصال على الحقيقة إلا بعد التهيؤ من النفس والاستعداد له ، وبعد إيصال المعرفة إليها بما يشاكلها ويوافقها ، ومقابلة الطبائع التى خفيت بما يشابهها من طبائع المحبوب ، فحينئذ يتصل اتصالا صحيحاً بلا مانع ، وأما ما يقع من أول وهلة ببعض أغراض الاستحسان الجسدى ، واستطراف البصر الذى لا يجاوز الألوان ، فهذا سر الشهوة ومعناها على الحقيقة ، فإذا غلبت الشهوة وتجاوزت هذا الحد ، ووافق الفعل اتصال نفسانى تشترك فيه الطبائع مع النفس يسمى عشقاً ، ومن هذا دخل الغلط على من يزعم أنه يحب اثنين ، ويعشق شخصين متغايرين ، فإن هذا من جهة الشهوة التى ذكرناها آنفاً . وهى على المجاز تسمى محبة . لا على التحقيق . وأما نفس المحب فما فى الميل به فضل يصرفه فى أسباب دينه ودنياه . فكيف بالاشتغل بحب ثان .

وترى فى هذا أنه يفرق بين الحب والشهوة ، بأن الحب اتصال نفسى كان قبل أن تنزل النفس إلى الأرض ، وأما الاشتهاء فإنه علاقة جسدية أرضية ، وقد يبتدىء الحب بإعجاب بالظاهر ، ثم يتبين الاتصال النفسى العلوى .

٢١٦ — ولعل أبلغ ما جاء فى هذه الرسالة القيمة وأدقها بياناً تعريفه للعفيف والعفيفة ، ولننقل للقارىء ذلك التعريف البليغ فهو يقول :

« وإنى رأيت الناس يغلطون فى معنى هذه الكلمة أعنى الصلاح غلطاً بعيداً ، والصحيح فى حقيقة تفسيرها أن الصالحة من النساء هى التى إذا ضبطت انضبطت وإذا قطعت عنها الذرائع أمسكت ، والفاسدة هى التى إذا ضبطت لم تنضبط ، وإذا حيل بينها وبين الأسباب التى تسهل الفواحش تحيلت فى أن تتوصل إليها بضروب من الحيل ، والصالح من الرجال من لا يداخل أهل الفسوق ، ولا يتعرض إلى المناظر الجالبة للأهواء ، ولا يرفع طرفه إلى الصور البديعة التركيب ، والفاسق من يعاشر أهل النقص ، وينشر بصره إلى الوجوه البديعة الصنعة ، ويتصدى للمشاهد المؤذية ، ويحب الخلوات المهلكات . والصالحان من الرجال والنساء كالنار الكامنة فى الرماد لا تحرق من جاورها إلا بأن تحرك والفاسقان كالنار المشتعلة تحرق كل شىء ، وأما امرأة مهملة ورجل متعرض فقد هلكا وتالفا ، ولهذا حرم على المسلم الالتذاذ بسماع نغمة امرأة أجنبية ، وقد جعلت النظرة الأولى لك والثانية عليك ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من تأمل امرأة وهو صائم حتى يرى حجم عظامها فقد أفطر »(١) .

٢١٧ — وهكذا نراه يصف المرأة الصالحة بأنها هى التى إن أبعدت عن الذرائع لم تمل نحو الهوى ، والرجل الصالح بأنه هو الذى يعرض عن أسباب الهوى ، وعلى ذلك النظر يكون الرجل مسئولا عن نفسه إن فسق عن جادة الحق : لأنه هو الذى يعرضها للهوى ، أما المرأة الصالحة إذا فسقت عن الجادة فإن المسئول عنها أولئك الذين لم يجنبوها دواعى الهوى ، وذلك لأن فى المرأة ضعفاً ، فعفتها أن تجنب الرجال،ولذا روى أن السيدة فاطمة الزهراء قالت : « عفة المرأة ألا ترى رجلا ، ولا يراها رجل » ، ولقد قال ابن حزم فى ضعف النساء أمام الرجال :

« وشىء أصفه لك عياناً . وهو أنى ما رأيت قط امرأة فى مكان تحس أن فيه رجلا يراها ، أو يسمع حسها الا وأحدثت حركة كانت عنها بمعزل ، وأتت بكلام زائد كانت عنه فى غنية ، مخالفين لكلامها وحركتها قبل ذلك »

---

(١) الرسالة ص ١٦ .

والرجال كذلك ، اذا أحسوا بالنساء ، وأما إظهار الزينة ، وترتيب المشى وإيقاع المزح عند خطور المرأة واجتياز الرجل بالمرأة فهذا أشهر من الشمس في كل مكان » (١) .

٢١٨ — هذه نماذج من ذلك الكتاب الممتع فى معناه وفى قصصه وأخباره قد ساقه ابن حزم فى لفظ سهل ، وعبارة مستقيمة ، وترتيب محكم ، وإن فى هذه النماذج صوراً واضحة بينة لما اشتمل عليه الكتاب ، وإن فيه تحليلا جيداً لنفوس العشاق ، كما أن فيه طائفة خلقية جيدة ككلامه فى الوفاء وكلامه فى الصدق ، وكلامه فى كشف الأسرار ، وفيه فوق هذا وذاك عبر وعظات ، ساقها ذلك المجرب الحكيم .

* * *

(١) ص ١٢٥ .

٢ - منهاجه الإسلامى

٢١٨ مكرر — انتهينا فى الكلام السابق من بيان منهاجه العقلى والتجريبى ، والآن نتجه إلى بيان منهاجه الإسلامى ، ويبدو للدارس بادى الرأى أن ابن حزم لا يعتمد على العقل فى دراساته الإسلامية ، ولا يثق به ، والواقع أنه يجعل العقل أساساً لفهم الدراسات الإسلامية ، وللمعارف الأولى لحقيقة الإسلام كإثبات الوحدانية بالبراهين العقلية ، وكإثبات النبوات من حيث جوازها العقلى ، ووجه الإعجاز فى آيات الله سبحانه وتعالى ، وغير ذلك من الأمور الأولى ، التى هى أساس للتصديق ، والإيمان بالحقائق الإسلامية الأولى ، ولذا يقول فى كتابه الإحكام فى أصول الأحكام :

« لا طريق إلى العلم أصلا إلا من وجهين (أحدهما) ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحس ، و(الثانى) مقدمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحس. وقد بينا ذلك فى غير هذا المكان فأغنى عن ترداده ، وقد بينا أيضاً أنه بالمقدمات الصحاح الضرورية المذكورة علمنا صحة التوحيد وصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وصدقه فى كل ما قال ، وأن القرآن الذى أتى به هو عهد الله تعالى إلينا فلما كان فيما ذكر لنا وجوب أشياء ألزمناها ، والانتهاء عن أشياء منعنا منها ووعد بالنعيم الأبدى من أطاعه ، وبالعذاب الشديد من عصاه ، وتيقنا وجوب صدقه فى ذلك لزمنا الانقياد لما أمرنا الانقياد وتيقنا صحة كل ما ذكر لنا ضرورة ، ولا محيد للنفس عنها بما نقلته الكواف مما أظهر من المعجزات التى لايقدر عليها إلا الخالق تعالى ، الشاهد لنبيه صلى الله عليه وسلم بها على صحة ما أتى به عنه تعالى ، فوجب علينا تفهم القرآن والأخذ بما فيه ، وقد وجدنا فيه التنبيه على صحة ما كنا متوصلين به إلى معرفة الأشياء على ما هى عليه ، من مدارك العقل والحواس ، ولسنا نعنى بذلك أنا نصحح

بالقرآن شيئاً كنا نشك فيه من صحة ما أدركه العقل والحواس ، ولو فعلنا ذلك لكنا مبطلين للحقائق ، ولسلكنا برهان الدور الذى لايثبت به شىء أصلا ، وذلك أننا كنا نسأل فيقال لنا بم عرفتم أن القرآن حق ، فلا بد أن نقول بمقدمات صحاح يشهد لها العقل والحس ، ثم يقال لنا بماذا عرفتم صحة العقل والحس الصحيحين لتلك المقدمات ؟ فكنا نقول بالقرآن فهذا استدلال فاسد »(١) .

وإن هذا الكلام يدل على أنه فى دراساته الإسلامية يوجب الاعتماد على العقل فى إثبات التوحيد وصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات التى ساقها. وإن ذلك الإثبات لايكون إلا عن طريق البدهيات العقلية المقررة فى الفطرة الإنسانية والتى تعد المدارك التى اختص بها الإنسان من بين سائر الحيوان ، وإذا ثبت بالمعجزة مع الربط العقلى بالمقدمات الأولى صدق النبى صلى الله عليه وسلم ، ونسبة القرآن العظيم إلى الرب الكريم ، وجب الانقياد إلى ما جاء به . ثم ينبه رضى الله عنه إلى أنه لايصح أن يقال إن الرجوع إلى البدهيات العقلية لا يكون إلا بنص من القرآن لأن ذلك يؤدى إلى الدور ، إذ تكون الحال هكذا : إن القرآن لايعرف كونه حقا إلا ببدهيات العقل ، وبدهيات العقل لاتعرف سلامتها وصحة الاستدلال بها إلا بالقرآن ، وذلك استدلال فاسد ، إنما المعقول أن بدهيات العقول هى الكيان الفكرى للعقل الإنسانى وهى الأساس لكل العلم الإنسانى ، سواء أكان عقلياً مجرداً أم كان نقلياً أو تجريبياً .

٢١٩ — يعتمد ابن حزم على العقل فى إثبات التوحيد وصدق النبوة ووجه الإعجاز ، وتيقن أن ما اشتمل عليه هو أمر الله تعالى ونهيه وإباحته وإذنه ولكن بعد ذلك يعتمد على النص ، يأخذ به ظاهراً وباطناً ، ولا يحاول التخلص من أحكامه لا بتأويل ولا بتعليل ، فهو يأخذ بظاهر النصوص الشرعية سواء أكان ذلك فى العقائد أم فى الأحكام العملية فلا يحاول تأويل ظواهر النصوص ، فإذا قال سبحانه وتعالى : « الرحمن على العرش استوى »

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام جـ ١ ص ٦٦ .

قرر أن لله عرشاً يليق بذاته العلية ، من غير محاولة لتأويل ، وكذلك إذ قرر القرآن حكماً شرعياً وجب الانقياد له من غير محاولة تعليل ، فإن نصوص القرآن والأحاديث النبوية أوامر اللطيف الخبير ، تطاع لذاتها لا لعللها ، وإذا كان التأويل فى الغيبيات لا يجوز ، والتعليل فى الأحكام الشرعية غير جائز ، فالظواهر هى المفيدة ، ولااعتبار لسواه ، لأن الشرع الإسلامى هو ما اشتمل عليه القرآن الكريم ، وما قررته السنة النبوية وبينته ، ولم يقبض الرسول صلى الله عليه وسلم إلى ربه إلا بعد أن بلغ رسالاته ، والله سبحانه وتعالى يقول « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » ويقول سبحانه ؛ « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ، ورضيت لكم الإسلام ديناً » ويقول سبحانه « أيحسب الإنسان أن يترك سدى » والرأى فى دين الله تعالى والقياس فيه ينافى تلك المبادىء المقررة .

٢٢٠ — ولأن العبرة عند ابن حزم بظواهر النصوص ، وهى بينة واضحة ، ودلالتها ظاهرة واضحة — منع ابن حزم التقليد فى دين الله تعالى ، لأن المائدة الإسلامية النورانية من الكتاب والسنة فى متناول كل مسلم طالب للحقيقة ، وإنه يقول فى ذلك رضى الله عنه :

« لا يحل لأحد أن يقلد أحداً لا حياً ولا ميتاً ، وكل أحد له من الاجتهاد حسب طاقته . فمن سأل عن دينه فإنما يريد معرفة ما ألزمه الله عز وجل فى هذا الدين ، ففرض عليه إن كان أجهل أهل البرية أن يسأل عن أعلم أهل موضعه بالدين الذى جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا دل عليه سأله ، فإذا أفتاه قال له هكذا قال الله عزوجل ؟ فإن قال له : نعم — أخذ بذلك وعمل به أبداً ، وإن قال له : هذا رأى ، أو هذا قياس ، أو هذا قول فلان ، وذكر له صاحباً أو تابعاً أو فقيهاً قديماً أو حديثاً ، أو سكت أو انتهره — أو قال لا أدرى فلا يحل له أن يأخذ بقوله ، ولكنه يسأل غيره ، ومن ادعى وجوب تقليد العامى للمفتى فقد ادعى الباطل ، وقال قولا لم يأت به

فقط نص قرآن . ولاسنة ولا إجماع ولا قياس ، وما كان هكذا فهو باطل ، لأنه قول بلا دليل »(١) .

وترى من هذا أن ابن حزم يمنع التقليد منعاً باتاً ، فلا يسوغ للعامى أن يقلد ، وبالأولى لا يسوغ للعالم أن يقلد ، وإنما أقصى فرق بين العالم والجاهل أن الجاهل لجهله يسأل أهل الذكر ، فإن أفتوه لا يقبل قولهم حتى يقولوا له الأصل من الكتاب أو السنة الذى أخذوا منه الفتوى ، فإن لم يفعلوا ترك قولهم ، وذهب إلى غيرهم حتى يجد من يقول له قال الله تعالى أو قال الرسول صلى الله عليه وسلم .

أما العالم الذى يستطيع معرفة الحكم من الكتاب والسنة من غير الاستعانة بأهل الذكر فإن عليه أن يتعرف الأحكام من القرآن والسنة من غير سؤال أحد إلا إذا احتاج إلى ذلك ليطمئن إلى دينه ، وقد قال فى شأن العالم رضى الله عنه : « وليعلم كل من قلد صاحباً أو تابعاً ، أو مالكاً أو أبا حنيفة أو الشافعى أو سفيان أو الأوزاعى أو أحمد أو داود رضى الله عنهم يتبرءون منه فى الدنيا والآخرة ويوم يقوم الأشهاد ، اللهم إنك تعلم أنا لا نحكم أحداً إلا كلامك وكلام نبيك الذى صليت عليه وسلمت وفى كل ما تنازعنا فيه واختلفنا فى حكمه ، وأننا لا نجد فى أنفسنا حرجاً مما قضيت ولو أسخطنا بذلك جميع من فى الأرض وخالفناهم ، وصرنا دونهم حزباً وعليهم حرباً وأننا مسلمون لذلك طيبة أنفسنا عليه ، مبادرون نحوه لانتردد ولا نتلكأ ، عاصون لكل من خالف ذلك ، موقنون أنه على خطأ عندك ، وأنا على صواب لديك ، اللهم فثبتنا على ذلك ، ولا تخالف بنا عنه ، واسلك اللهم بأبنائنا وإخواننا المسلمين هذه الطريقة ، حتى ننقل جميعاً ، ونحن مستمسكون بها إلى دار الجزاء آمنين بمنك يا أرحم الراحمين»(٢) .

وهكذا نرى ذلك الإمام الجليل يصيح بالفقهاء وبالعامة صيحة الحق ، لكيلا يقلدوا أحداً فى دين الله ، ولكيلا يقبلوا قولا من غير مستنده من

---

(١) المحلى جـ ١ ص ٦٦ و ٦٧ .

(٢) الإحكام فى أصول الأحكام ص ١٠٠ جـ ١ .

النصوص القرآنية ، أو الأحاديث النبوية ، والعلماء يطلبون الحكم من ينبوعه ، والعامة يطالبونه عن طريق أهل الذكر من العلماء ، فإن اتبعوا أحداً فبقدر التوصيل إلى الأصل الإسلامى المطلوب .

٢٢١ — وابن حزم يأخذ بظواهر النصوص فى الفروع والأصول معاً ، فيأخذ بها فى العقائد من غير تأويل كما ذكرنا ، فيأخذ بأقوال النبى صلى الله عليه وسلم فى العقائد ، كما يأخذ فى الأعمال ؛ ويستوى فى ذلك عنده حديث الآحاد مع الحديث المتواتر ، فهو يأخذ بحديث الآحاد فى العقائد ، وقد خالف فى ذلك طائفة كبيرة من العلماء ، فأولئك قد قرروا أن أحاديث الآحاد ، وهى التى لايرويها جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عن جماعة كذلك ، حتى يصل السند إلى الرسول صلى الله عليه وسلم . لايثبت بها الاعتقاد ، إنما الاعتقاد يثبت فقط بالأحاديث المتواترة ، وهى التى يرويها جماعة عن جماعة حتى يصل إلى النبى صلى الله عليه وسلم خالف ابن حزم أولئك العلماء ، وهو يقول فى هذا :

« قال أبو سليمان ، والحسين بن على الكرابيسى ، والحارث المحاسبى إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوجب العلم والعمل معاً ، وبهذا نقول ، وقد ذكر هذا القول عن مالك ، وقال الحنفيون والشافعيون وجمهور المالكيين وجميع المعتزلة والخوارج : (إن خبر الواحد لايوجب العلم) ومعنى هذا عند جميعهم أنه قد يمكن أن يكون كذباً أو موهوماً فيه ، واتفقوا كلهم فى هذا »(١) .

ولأن ابن حزم أخذ بأحاديث الآحاد فى العلم أى الاعتقاد ، قرر وجوب الإيمان بأمور غيبية كثيرة ثبتت بأحاديث آحاد ، لا بأحاديث متواترة كعذاب القبر ، ونزول عيسى عليه السلام ، ووجود المسيح الدجال وأوصافه ، والصراط والحوض يوم القيامة ، وتفصيل الشفاعة يوم القيامة وأن

---

(١) الإحكام ج ١ ص ١١٩ .

شفاعته صلى الله عليه وسلم فى أهل الكبائر من أمته حق ، إلى آخر ما أثبتته الصحاح من السنة التى رويت بطريق أخبار الآحاد (١) .

٢٢٢ — هذا نظر ابن حزم إلى أحاديث الآحاد مادامت قد رويت بطريق الثقات العدول ولم تبلغ حد التواتر ، وقد خالف فيه جمهور متبعى مذاهب الأئمة الأربعة الذين يقررون أن أحاديث الآحاد توجب العمل ولاتوجب الاعتقاد ، وقد أخذ عليهم التفريق بين العمل والاعتقاد ، وأنكر عليهم أن يقتلوا بها الأنفس ، ويستحلوا بها الفروج ، وفى الوقت ذاته لاتوجب اعتقاداً عندهم .

إن الأساس فى هذا أن ابن حزم يعتبر خبر الثقة العدل فى الدين ليس فيه احتمال الكذب . لذا يقول : « ثبت يقيناً أن خبر الواحد العدل عن مثله مبلغاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم حق مقطوع به موجب للعلم والعمل معاً »(٢) .

بل إنه يفرط فى تقدير أخبار العدول حتى ليجرى على قلمه أنهم معصومون عن الكذب مادامو عدولا ، فيقول فى مناقشة أقوال مخالفيه :

« فإن قالوا يلزمكم أن تقولوا إن نقلة الأخبار الشرعية التى قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم معصومون فى نقلها ، وأن كل واحد منهم معصوم فى نقله من تعمد الكذب ، ووقوع الوهم فيه ، قلنا لهم : نعم هكذا نقول ، وبهذا نقطع ونبت ، وكل عدل روى خبراً قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الدين أو فعله عليه السلام فذلك الراوى معصوم من تعمد الكذب ، مقطوع بذلك عند الله تعالى ومن جواز الوهم عليه إلا ببيان وارد »(٣) .

ولا شك أن هذا لايخلو من مغالاة فى تقدير رواة أحاديث الآحاد ، ولكن دفعه إلى ذلك اعتقاده سلامة الشريعة فى نقلها من أن يدخل نقلها وهم أو تعمد كذب .

---

(١) راجع تفاصيل ذلك وإحصاءه فى أول الجزء الأول من المحلى .

(٢) الإحكام ج ١ ص ١٤ . (٣) الإحكام ج ١ ص ١٣٠ .

٢٢٣ — وابن حزم فى كتاباته الإسلامية عموماً ، ينهج فى الاستدلال منهاج الجدل ، يناقش الآراء فيسرد أدلة الخصم دليلا دليلا ، ثم يناقش هذه الأدلة ، مبيناً بطلانها وبعدها عن الأصول فى نظره ، ويسرد من الحجج ما يثبت دعواه ويبطل دعواهم ، ثم ينتقل إلى مرتبة ثانية من مراتب الجدل ، وهى إبطال أقوال خصومه من أقوالهم ، فيسلك مسلك الإلزام والإفحام ، بعد أن سلك مسلك الحجة والبرهان .

وأن العلماء من القديم فريقان : فريق كان يبيح الجدل دفاعاً عن الحق ، وذوداً عن حياضه ، ويظهر أن الإمام أبا حنيفة والإمام الشافعى كانا من هذا القبيل ، ولذلك أثرت عنهم مناظرات قيمة كانوا يفحمون بها مجادليهم .

والفريق الثانى : ما كان يسوغ الجدل فى الدين ، لأن الجدل يذهب بالحقائق ، ويتبدد الإيمان بالحق فى وسط جدال المجادلين ، ونزاع المتنازعين ؛ ويرى ذلك الفريق أنه فى وسط الشد والجذب الذى يكون فى المناظرات تتمزق الحقيقة ، ويرى ذلك الفريق أيضاً أنه كلما جاء رجل أجدل من رجل نقص من دين محمد ؛ وعلى رأس هذا الفريق الإمام مالك رضى الله عنه .

ولأن ابن حزم كان من الفريق الذى سوغ الجدل ، بل أوجبه نذكر رأيه فى الجدل ومناهجه فيه .

٣ — الجدل عند ابن حزم

٢٢٤ — يفصل بعض العلماء بين الجدل والمناظرة بأن المناظرة هى تبادل وجهات النظر لطلب الحق والوصول إليه ، وبأن الجدل يقصد به المغالبة والسبق والإفحام والإلزام ، لا مجرد طلب الحق والاستدلال له .

هذا هو اصطلاح بعض العلماء ، ولكن ابن حزم كما يبدو من كتابته فى الجدل يعتبر كلمة الجدل عامة تشمل تبادل النظر لطالب الحق ، وتشبه التمويه وتلبيس الحق بالباطل ، كما تشمل الإفحام والإلزام بالحق أو بالباطل .

ولذا يقسم ابن حزم الجدل إلى قسمين : أحدهما ، ممدوح مأمور به واجب الأداء لمن يكون قادراً عليه إحقاقاً للحق ، وإقامة للحجة الإسلامية ،

وهو الذى أمر سبحانه وتعالى به فى قوله تعالى : « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن إلا الذين ظلموا منهم » فأمر عز وجل بإيجاب المناظرة فى رفق وإنصاف فى الجدل وترك للتعسف والبذاء « والاستطالة إلا على من بدأ بشىء من ذلك »(١) ؟

والقسم الثانى فى الجدل هو الجدل المذموم ، وهو الذى يجادل فيه المجادل من غير علم ولا حجة ، أو يجادل بعد أن ظهر الدليل واستقامت الحجة ، ولذلك يقسم الجدل المذموم إلى قسمين . فيقول :

« المذموم وجهان أحدهما من جادل بغير علم ، والثانى من جادل ناصراً للباطل بشغب وتمويه بعد ظهور الحق ، وهؤلاء المذمومون هم الذين قال الله تعالى فيهم : « ألم تر إلى الذين يجادلون فى آيات الله أنى يصرفون » وقوله تعالى: « ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ، ويتبع كل شيطان مريد » وبقوله تعالى : « ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولاهدى ولاكتاب منير » وبقوله تعالى : « ما يجادل فى آيات الله إلا الذين كفروا فلا يغررك تقلبهم فى البلاد * كذبت قبلهم قوم نوح والأحزاب من بعدهم ، وهمت كل أمة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق ، فأخذتهم فكيف كان عقاب » فبين الله تعالى كما ترى أن الجدال المحرم هو الجدال الذى يجادل به لينصر الباطل ، ويبطل الحق بغير علم »(٢) .

٢٢٥ — أوجب ابن حزم الجدل إذا كان من عالم بالحق وأوجه الاستدلال وطرق الإثبات مادام يطلب الحق ولا يبغى سواه لأن ذلك النوع من الجدل من قبيل إقامة حجة الله تعالى . ومن قبيل تبليغ رسالات الرسل ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ،ولذا حاج إبراهيم الطاغية ، وناقشه بأقوى طرائق الاستدلال والإفحام لنصرة الحق واقرأ قوله تعالى :

« ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك ، إذ قال إبراهيم

---

(١) الإحكام جـ ١ ص ٢١ .
(٢) الكتاب المذكور ص ٢٤ .

ربى الذى يحيى ويميت ، قال أنا أحيى وأميت ، قال إبراهيم فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ، فبهت الذى كفر ، والله لا يهدى القوم الظالمين » .

وإن ابن حزم يعتبر هذا النوع من الجدل ، وهو المحمود الذى يقصد به رفع الحق عن بينة وسلطان مبين — من الجهاد فى سبيل الله ، إذ به تكون كلمة الله هى العليا ، ويروى فى ذلك قول النبى صلى الله عليه وسلم : «وجاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم » ويقول فى التعليق عليه : « فهذا الحديث فى غاية الصحة ، وفيه الأمر بالمناظرة وإيجابها كإيجاب الجهاد والنفقة فى سبيل الله »(١) .

٢٢٦ — ويثبت ابن حزم وجوب الجدال المحمود بعمل الصحابة ، فقد تحاج المهاجرون والأنصار وسائر الصحابة رضوان الله عليهم ، وحاج ابن عباس الخوارج بأمر على رضى الله عنه ، وما أنكر قط أحد من الصحابة الجدال فى طلب الحق ، ثم يقول رضى الله عنه : « لا أضعف ممن يروم إبطال الجدال بالجدال ، ويريد هدم جميع الاحتجاج بالاحتجاج ، ويتكلف فساد المناظرة ، لأنه مقر على نفسه بأنه يأتى الباطل ، لأن حجته هى بعض الحجج التى يريد إبطال جملتها ، وهذه طريق لايركبها إلا جاهل ضعيف ، أو معاند سخيف ، والجدال الذى ندعو إليه هو طلب الحق ونصره ، وإزهاق الباطل وتبيينه ، فمن طلب الحق وأنكر هدم الباطل فقد ألحد ، وهو من أهل الباطل حقاً . والخصام بالباطل هو اللدد الذى قال فيه عليه السلام : « أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم »(٢) .

٢٢٧ — ولماذا يدافع ابن حزم ذلك الدفاع عن الجدل والمجادلين ، حتى إنه ليعتبر من لم يجادل فى الدفاع عن الدين ، ويثبط المجادلين من الملحدين ، لأنه بتثبيطه للمجادلين يروج للباطل ؟

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٦ .

(٢) الإحكام ‍ﺟ ١ ص ٢٧ .

يظهر لى أن السبب فى دفاع ابن حزم عن الجدل المحمود واعتباره واجباً لا يسوغ التفريط فيه إلا من مفرط فى دينه أنه هو نفسه كان من المجادلين الممتازين ، وأن المالكيين الذين عاصروه كانوا إذا أفلج عليهم فى الجدل ، اعتصموا بادعاء أنه رجل جدلى وأن فوزه ليس للحق ، وإنما فوزه بتمويهه أو لقوة جدله ، ثم حملوا على الجدل متتبعين فى ذلك قول إمام دار الهجرة مالك . من أنه كلما جاء رجل أجدل من رجل نقص مما نزل به جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم .

وإن كتبه كلها تشهد بأنه رجل جدل عنيف ، ومعاصروه من العلماء كانوا يعرفون فيه ذلك ، حتى قبل أن يعانفهم ويغاضبهم فإنه فى كتابه « طوق الحمامة » يذكر مناقشته لبعض علماء القيروان أيام وجوده بها ، فيذكر قولهم له إنه جدلى فلقد قال له أبو عبد الله محمد بن كليب وكان طويل اللسان مثقفاً للسؤال فى كل فن « أنت رجل جدل ولا جدل فى الحب يلتفت إليه » .

لقد كانوا يصفونه بذلك الوصف قبل أن يشنوا عليه الغارة ، ثم اعتبروا ذلك الوصف منقصة له بعد أن أثاروا عليه حرباً عواناً . فأخذ ابن حزم يرد أقوالهم ، ويبين لهم أن الجدل المحمود أمر لا بد منه : ولا مناص لمتدين من القيام بحقه ، لأنه من تبليغ الرسالة المحمدية ، ولأنه من الدفاع عن الإسلام والذود عن حياضه كما ذكرنا .

كان ابن حزم رجلا جدلياً ، وله منهاج خاص فى جدله وإنه لمن الواجب علينا أن نتكلم فى جدله ، ومنهاجه فى ذلك الجدل .

* * *

منهاجه فى الجدل

٢٢٨ — وأول وصف لمنهاجه أنه فى الجملة كان مخاصاً فى طلبه الحق ولا يبغى بجدله الغلب المجرد . ولا الاستطالة بلسانه أو قلمه . أو اجتياز المجالس والسيطرة عليها . إنما كان يقصد طلب الحق لذات الحق فى نظره وتحرير القول فى دين الله . ولقد صرح هو بذلك . وأنه مستعد لترك ما يقول إلى غيره إن تبين له وجه الصواب فيما يقوله مخالفه . فإن طالب الحق لايصح أن يعميه التعصب لقوله عن التماسه حيث يكون . ولذا يقول بعد أن ساق الآيات التى تدل على طلب الجدل المحمود :

« قد علمنا الله تعالى فى هذه الآيات وجوه الإنصاف الذى هو غاية العدل فى المناظرة ، وهو أن من أتى ببرهان ظاهر وجب الإنصات إلى قوله . وهكذا نقول نحن اتباعاً لربنا عز وجل بعد صحة مذاهبنا لاشكا فيها . ولا خوفاً منا — أن يأتينا أحد بما يفسدها . ولكن ثقة منا بأنه لا يأتى أحد بما يعارضها أبداً ، لأننا ولله الحمد أهل التخليص والبحث وقطع العمر فى طلب تصحيح الحجة واعتقاد الأدلة قبل اعتقاد مدلولاتها . حتى وفقنا ولله الحمد — على ما ثلج به اليقين ، وتركنا أهل الجهل والتقليد فى ريبهم يترددون . وكذلك نقول فيما لم يصح عندنا حتى الآن . فنقول مجدين مقرين إن وجدنا أهدى منه اتبعناه ، وتركنا ما نحن عليه »(١) .

٢٢٩ — هذا كلام ابن حزم الذى يدل على إخلاصه فى جدله وطلبه للحق وأنه لا يبغى به الغلب ولكن يبغى به نصر الحق المجرد ، ويبدى أنه مستعد لترك قوله إلى قول غيره ، إن رأى عند غيره الحق السائغ الذى لايشوبه

---

(١) الإحكام جـ ١ ص ٢٠ .

باطل وإن هذا يدل على إخلاصه فى جدله فى الجملة ولكن كلامه الذى نقلناه كما يدل على إخلاصه يدل أيضاً على أن قلبه لايتسع بسهولة لقبول كلام غيره ، وإن كان يصرح باستعداده لذلك فى الجملة ، ولقد دل على صعوبة تغيير رأيه أمران جاءا فى كلامه — أولهما — أنه لايشك فى آرائه بأى نوع من الشك . وأنه يعتقد أنه لا حجة مطلقاً عند خصومه ، فهو يجادل وقد سبق الجدل إيمان بأنه لا حجة لغيره ، وإن سبق ذلك يصعب قبول كلام غيره ، إذ أن قبول آراء غيره يجب أن يكون فى النفس منفذ لقبولها ، وقد سد كل أبواب الوصول إلى قلبه ، بحكمه الجازم بصحة مذهبه ، وبيقينه بأنه لادليل عند مخالفيه ، فلكى يصل رأى مخالفه إليه لا بد من اجتياز عقبتين (إحداهما) اعتقاده أن أقوال خصومه باطل ، ولا حجة لهم . (والثانية) اعتقاده أن كلامه حق لا مجال للشك فيه .

وإن هذا بلا شك نقص فى جدل ابن حزم لا يعفيه من الملامة إخلاصه ، بل إنه مما ينقص الإخلاص ذلك التعصب الشديد لفكره ومذهبه فإن التعصب يسد المنافذ للوصول إلى الحق المجرد ، وإن ذلك بلا ريب يضعف الإخلاص إذ بدل أن يكون الإخلاص للحق لذات الحق ، يكون الإخلاص للحق على مقتضى تفكيره هو . وإنك لتجد الفارق جوهرياً بين ابن حزم وشيخ الفقهاء أبى حنيفة الذى اشتهر بالجدل حين سئل عن آرائه ، إذ قال له قائل أهذا الذى انتهيت إليه هو الحق الذى لاريب فيه ؟ فقال شيخ الفقهاء : لا أدرى لعله الباطل الذى لاشك فيه . وإن الفقهاء المذهبيين يقررون أن مذهبهم صواب لا يحتمل الخطأ ومذهب غيرهم خطأ يحتمل الصواب ، فأدخلوا الاحتمال فى قولهم وقول مخالفيهم ، أما ابن حزم فلم يدخل احتمال الخطأ فى قوله ، ولا احتمال الصواب فى قول مخالفه ، فكان لهذا متعصباً ، وسد طريق التغيير على نفسه ، وأن هذا بلا شك يعكر إخلاصه فى طلب الحق .

الأمر الثانى — الذى صعب على ابن حزم تغيير رأيه الذى اختاره ، اعتقاده أن الظاهرية أهل البحث وتخليص الحقائق ؛ وأنهم قضوا العمر فى طلب تصحيح الحجة ، واعتقاد الأدلة قبل اعتقاد المدلول ، أى الإيمان

بمصادر الحق ، قبل أن يقرروا شيئاً فى شأنه أى أنهم يتبعون الدليل ولايكونون آراءهم قبل أن يرجعوا إلى الدليل .

إن ذلك الاعتقاد جعل ابن حزم ينظر من عل إلى غيره ، فهو ينظر إلى آراء نفسه نظرة إكبار . ولا ينظر إلى آراء غيره نظرة مثلها ، فإنه لكى يتقبل الإنسان رأى غيره بيسر وسهولة يجب أن يفرض أن مجادله نظير له . فإذا فرض النقص فى مخالفه والكمال فيه لم يكن من السهل أن تصل إلى قلبه آراء ذلك المخالف . فإن الآراء كالأشخاص يصعب أن ترتقى من المنخفض إلى المرتفع عنها ، فالارتفاع صعب المرتقى والانخفاض سهل .

٢٣٠ — ننتهى من هذا إلى أن ابن حزم رضى الله عنه كان مخلصاً فى طلب الدين إخلاصاً مطلقاً ، وكان فى جدله مخلصاً فى الجملة على تعصب شديد لفكرته ، صعبت عليه أن تصل إليه آراء غيره .

ولذلك نقول : إنه لم يكن فى جدله أو مناظرته ينظر إلى المسألة نظرة موضوعية ، يطرح فيها أفكاره لكى يصل مع من يجادله إلى الحق فى القضية لأن الأمر أمر دين فلا بد أن يسود التجربة للحق فى كل دراساته بل إنه فى جدله ينظر دائماً النظرة الجانبية ، فنظره دائماً فى جدله هو النظر المتحيز ، لانظر الباحث الفاحص ، وإن ذلك بلاشك عيب فى جدله . ولعله من الأسباب التى دفعت العلماء إلى النفرة منه ، فوق ما فى الآراء نفسها من مخالفة لمألوفهم إنما وهجوم على تفكيرهم ، وقد كان لايتحرج من إظهار العلو الذى أشرنا إليه ، فكان ما كان من النفرة الشديدة بينه وبين كثير من معاصريه .

٢٣١ — هذان وصفان متلازمان قد سادا مناقشة ابن حزم ، تكشفان عن باعث المناقشة والشكل الفكرى الذى يسيطر على المناقشة من جانبه ، فقد كان جدله الغرض منه نصر آرائه ، وإن كان مخلصاً فى الإيمان بها ، واعتقاده أنها الحق الذى لا شك فيه ، وإنه لينظر إليها دائماً نظر المتحيز لها الباحث عن حجج لتأييدها فوق الأدلة التى هدته إليها ، وإننا إذا قلنا إن ذلك عيب فى جدله ، فإنما نعيبه فقط فى جدله مع المعاصرين له من علماء المسلمين ومناقشة

آراء الفقهاء الذين لم يعرفوا بانحراف فى تفكيرهم ، أما فى مناقشته مع المخالفين من غير المسلمين وجدله معهم ، فإننا بلا شك نعتقد أن ذلك من كمال جدله لا من نقصه ، ومن أسباب سلامته ، لا من عيوبه ، لأنه فى هذه الحال يدافع عن الإسلام ، والإسلام حق ، وغيره ليس كذلك فما كان يسوغ لنا وهو يدافع عن الإسلام ضد المهاجمين له من أهل الديانات الأخرى ؛ أو المنحرفين من الزنادقة ، أن نفرض أن عند هؤلاء حقاً يطلبونه ، أو يعلنونه ، لأن هؤلاء يريدون تشويه الحقائق الإسلامية أو إفساد عقيدة المسلمين أو بث أفكار فاسدة بينهم ، إذ هم لا يرجون للإسلام وقاراً ، ولا يألونه إلا خبالا ، فهدم أقوالهم أمر محمود ، والتحيز لأقواله التى هى حقيقة الإسلام أمر يوجبه الدين ، ويلزم به الإيمان الصادق .

٢٣٢ — وابن حزم فى مناقشته مع غير المسلمين وصد هجومهم عن الإسلام كان مسلكه غير مسلكه من علماء المسلمين من حيث أصل الاستدلال لا من حيث شكل المناقشة ، فقد كان شكل المناقشة من حيث التعبير واحداً تقريباً .

لقد كان يعتمد فى مناقشة الفلاسفة على العقل المجرد ، فهو فى إبطاله أقوالهم فى أن العالم صدر عن الله صدور العلة عن المعلول — اعتمد على البدهيات العقلية المجردة التى ترد إليها المقدمات المنطقية العقلية وفى مناقشاته اليهود والنصارى قد اعتمد على بدهيات العقول ، وسلك سبيل الإلزام لإفحامهم وإلزامهم بنصوص محترمة عندهم ثم يثبت بطلان بعض عقائدهم بالأدلة العقلية . وإنه لا يكتفى بالدفاع عن الإسلام ، بل ينتقل إلى الهجوم فيحلل نصوص التوراة تحليل الخبير العالم بموارد هذه النصوص ومصادرها ويشرح أخبارهم وأحوالهم فى استقصاء دقيق عام .

فمثلا ينكر على اليهود إبطال بعضهم للنسخ ، وما جاء فى توراتهم من جواز البداء على الله تعالى ، فينقل عنها أن الله تعالى قال لموسى ، « سأهلك هذه الأمة ، وأقدمك على أمة أخرى عظيمة » فلم يزل موسى يرغب إلى الله

تعالى فى ألا يفعل حتى أجابه وأمسك عنهم (١) ثم يقول : « وهذا هو البداء بعينه والكذب المنفيان على الله تعالى » .

هذه إشارة صغيرة ، ومن أراد أن يعرف مناقشته لأقوال الفلاسفة واليهود والنصارى ، فليرجع إلى الجزء الأول والثانى من « الفصل » فإنه مملوء بالكثير . وهو صورة واضحة لعلم ابن حزم بالملل والنحل ، وأخبارها .

٢٣٣ — هذه إشارة إلى مناقشته لأقوال غير المسلمين . أما مناقشته لأقوال علماء المسلمين من الفرق وأصحاب المذاهب . والمقلدين لها ، فقد كان لها منهاجان : لأنهما نوعان يختلف كل نوع باختلاف منهاجه . فالفرق الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة والشيعة والخوارج يناقش أقوالهم معتمداً فى استدلاله على أصول غير الأصول التى يعتمد عليها فى مناقشة أقوال الفقهاء والمحدثين .

فالفرق المختلفة كالمعتزلة نجده فى مناقشتها يعتمد كثيراً على العقل ، لأنهم تصدوا لمسائل عقلية كإرادة الإنسان بجوار إرادة الله سبحانه وتعالى وقدرته ، وكصفات الله تعالى ، وكونها شيئاً غير الذات . أوكونها هى والذات شيئاً واحداً ، فهو يناقش هذه المسائل مناقشة عقلية ، ويحاول أن يرد ما يدعيه إلى أصل بدهى ، ويرد ما يدعى خلافه إلى أقوال غير إسلامية ، وهو فى أثناء ذلك يشدد فى القول شأنه دائماً .

فمثلا يستنكر أشد الاستنكار قول من يدعى أن الله سبحانه وتعالى عالم بعلم وقادر بقدرة ، وهو قول الأشاعرة . ويقول فى رده : « هذا قول لا يحتاج فى رده إلى أكثر من أنه شرك مجرد ، وإبطال للتوحيد ، لأنه إذا كان مع الله شىء غيره لم يزل معه ، فقد بطل أن يكون الله تعالى وحده ، بل صار له شريك فى أنه لم يزل ، وهذا كفر مجرد ، ونصرانية محضة مع أنها دعوى بلا دليل أصلا ، وما قال بهذا أحد قط من أهل الإسلام قبل هذه الفرقة بعد

---

(١) الفصل ج ١ ص ١٠١ والبداء معناه أن يغير الله سبحانه إرادته لتغير علمه والأمة التى توعد الله بإهلاكها هى بنو إسرائيل .

الثلاثمائة عام (١) وترك للإجماع المتيقن، وقد قالت لبعضهم : إذا قلتم إنه لم يزل مع الله تعالى شيء آخر هو غيره وخلافه ، فلماذا أنكرتم على النصارى في قولهم « إن الله ثالث ثلاثة »(٢) .

وهكذا هو يناقش هؤلاء مناقشة عقلية ، ولكن يردها إلى الأصل المتفق عليه بين المسلمين وهو الوحدانية ، وهو يزعم أنهم بقولهم علم الله غير ذاته قد ضاهوا قول النصارى ، وتلك هي المغالاة التي سنجدها في كل مناقشاته .

٢٣٤ — هذه إشارة إلى بعض مناقشته لأقوال الفرق الكلامية . أما مناقشته لأقوال الفقهاء والمحدثين فإنها نوع آخر عمل العقل فيها محدود وليس بكثير فلا يعتمد على العقل المجرد في مناقشته هذه الآراء ، بل يعتمد على النصوص والآثار وقواعد استنباط الفقهاء ، وتراه في هذه الدراسة ومناقشة الأحوال المختلفة يرسل إليك إرسالا من الفكر الإسلامي عن الأحاديث النبوية، والآيات القرآنية، وأن ابن حزم يبتدىء في مناقشته لأقوال مخالفيه بعرض الأمر موضوع الخلاف يعرضه في صورة واضحة نيرة محرراً موضع النزاع وكأنه في هذا يرى رأى سقراط وهو أن تحرير موضع النزاع يذهب الخلاف ، وإن كان الخلاف قد تفاقم .

وإذا حرر موضع النزاع ساق حجة المخالف له نيرة واضحة أيضاً ، وأحياناً يفصلها تفصيلا وأحياناً يوجز في سياقه لها ، ولا يفصل القول فيها ولكنه في إجماله وتفصيله لا يترك حجة يمكن أن تقال .

وإذا بين ذلك أخذ يفند هذه الحجج في عنف في أكثر الأحيان ، وبعد ذلك التفنيد يسوق حجة في هذا الموضوع . وفي بعض الأحوال القليلة يقدم الإثبات على التفنيد بأن يقدم الحجج التي يبني عليها رأيه على تفنيد أقوال مخالفيه، وهو في تفنيده لأقوال مخالفه يعمد مع الرد الإيجابي الذي يعتمد على أصول دينية ثابتة عنده — إلى طريق الإفحام والإلزام ، فيرد أقوال المخالف

---

(١) يقصد بهذا القول الأشاعرة فيرميهم بالكفر ولا حول ولا قوة إلا بالله .

(٢) الفصل ج ٢ ص ١٣٥ .

مناقضتها لأقوال أخرى قد قررها المخالف فى غير هذا الموضع ، وكل ذلك فى دائرة اعتقاد ابن حزم وظنه .

وإن ابن حزم فى مناقشته لأقوال مخالفيه قد يسلك فى أحيان كثيرة غير ما سبق فينثر أدلة الخصوم نثراً ، ولا يجمعها ويرد عليها بل يأتى بالدليل ثم يفنده ، وبالدليل الثانى ثم يفنده ، وهكذا ، ثم يثبت بعد ذلك حجته ، كما فعل فى مناقشته أقوال من قالوا بوجوب تحريم ما هومشتبه سداً للذرائع (١) .

ولاشك أن الطريق الأول أقوم ، وكان يسلك الطريق الثانى إذا كان للمخالف دليل رئيسى وأدلة أخرى تكون له كالردء والمعين ، وليست العماد الذى بنى عليه الحكم ، وهذا هو الكثير .

٢٣٥ — ولنذكر مناقشاته فى موضع تكون نموذجاً لغيرها ، وإن هذا الموضوع الذى نختاره هو مما اختص به نظر ابن حزم الظاهرى ، وهو الاستنباط بالرأى فابن حزم يمنعه ، وجمهور المسلمين يقرره ، ونراه يبتدىء بذكر حجة الذين يستنبطون بالرأى ، فيقول :

« وأما الرأى فإنهم احتجوا فى تصويب القول به بقول الله عز وجل : « وشاورهم فى الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله » وبقوله تعالى « وأمرهم شورى بينهم » ومن الحديث بالأثر الصحيح فى مشاورة النبى صلى الله عليه وسلم المسلمين فيما يعملون به لوقت الصلاة قبل نزول الأذان ، فقال بعضهم نار ، وقال بعضهم : ناقوس ، وبما روى عن الزهرى من حديث مشاورة النبى صلى الله عليه وسلم أصحابه فى القتال يوم الحديبية ، قال الزهرى ، فكان أبو هريرة يقول : « ما رأيت أحداً قط أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم » وبما روى عن عبد الرحمن بن أبى حسن قال : سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحزم فقال : « تستشير الرجل ذا الرأى ، ثم تمضى إلى ما أمرك به » ، وبما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن أبيه قال ، « جاء خصمان يختصمان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال

---

(١) الإحكام جـ ٦ ص ٢ إلى ١٦ .

لى ياعمرو : اقض بينهما ، فقلت : أنت أولى منى بذلك يا نبى الله ، قال : وإن كان . قلت : على ماذا أقضى ؟ فقال : إن أصبت القضاء بينهما فلك عشر حسنات ، وإن اجتهدت وأخطأت فلك حسنة » . وبما روى أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال : «كيف تقضى إذا عرض لك القضاء ؟ قال أقضى بكتاب الله عز وجل قال : فإن لم تجد فى كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : فإن لم تجد فى سنة رسول الله ، ولا فى كتاب الله ؟ قال : أجتهد رأيى ولا آلو ، فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال : الحمدلله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله» . وبما روى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه قال : قلت «يارسول الله الأمر ينزل بيننا لم ينزل فيه قرآن ، ولم يمض فيه منك سنة ؟ قال : اجمعوا له العالمين — أوقال العابدين — من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولاتقضوا فيه برأى واحد» (١) .

وهكذا يسترسل أبو محمد فى ذكر أدلة الذين أجازوا الاستنباط بالرأى ثم يعقب على ذلك بنقض هذا الذى ساقه بياناً لرأيهم بعد أن ساق هذا وغيره مما لا نجد فى المجال هنا متسعاً لذكره .

« هذا كل ما موهوا به . ما نعلم لهم شيئاً غيره ولا حجة لهم فى شىء منه » ثم يأخذ دليلا دليلا ، فيرد الاستدلال بآيات الشورى ، وهى قوله تعالى « وشاورهم فى الأمر ، وأمرهم شورى بينهم » وكذلك أحاديث الشورى ، فيقول : إن موضوع ذلك ليس شرع الدين ، وإنما هو أمور الدنيا فما كانت الصلاة وأحكامها ، والزكاة وفروعها والفرائض وأصحابها مما يعرف بالشورى ، ثم يقول بعد ذلك : « كيف يسع مسلماً أن يخطر هذا الجنون بباله مع قول الله عز وجل : « واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم فى كثير من الأمر لعنتم » أم كيف يدخل فى عقل ذى عقل أن النبى صلى الله عليه وسلم تجب عليه طاعة أصحابه ؛ هذا هو الكفر المحض ، والسخف البين . . ثم إن وجوه

(١) الإحكام جـ ٥ ص ٢٤ — ٢٦ . وقد اختصرنا الأسانيد .

الحق فى هذه المقالة بادية : ليت شعرى كيف كان يكون الأمر لو اختلفوا عليه فى الشرع ؟ » ويختم رده لهذا الدليل بقوله :

« فصح يقيناً أن الذى أمره تعالى بمشاورتهم فيه ، وغبطهم بأن يكون أمرهم شورى بينهم ، إنما هو فيما أبيح لهم التصرف فيه كيف شاءوا فقط ، فيشاورهم من يولى على بنى فلان ، وأى الطرق إلى من يغزو من القبائل أقصد وأسهل » .

وكذلك رد الاستدلال بكل الأحاديث الدالة على المشورة ، وبعضها لم يرو بسند متصل ، والأحاديث الأخرى أكثرها فى إسنادها ضعف فى نظره ، وأما حديث معاذ ، وهو أقوى ما فى الباب ، فيقول فيه :

« وأما حديث معاذ فإنه لا يحل الاحتجاج به لسقوطه ، وذلك أنه لم يرد قط إلا عن طريق الحارث بن عمر وهو مجهول لا يدرى أحد من هو . . ثم هو عن رجال من أهل حمص لا يدرى من هم ، ثم لم يعرف قط فى عصر الصحابة ، ولا ذكره أحد منهم، ثم لم يعرفه أحد قط فى عصر التابعين ، حتى أخذه أبو عون وحده عمن لا يدرى من هو ، فلما وجده أصحاب الرأى عند شعبة طاروا به كل مطار ، وأشاعوه فى الدنيا ، وهو لا أصل له » .

على أنه لا يكتفى بهذا الرد ، بل يفرض الصحة ، ويفسر كلمة أجتهد رأيى بأن معناها أستنفد جهدى حتى أرى الحق فى القرآن والسنة ، ولا أزال أطلب ذلك أبداً وهذا سنبينه فى موضوعه .

ثم لا يكتفى بهذا الرد ، بل يسلك مسلك الإفحام ، فيقرر أن الذين قبلوا الرأى لم يأخذوا بهذا الحديث ، إذ مقتضاه ألا يؤخذ بسنة حيث كان نص من كتاب الله ، بل هم يتركون النص القرآنى لرواية صحيحة أحياناً أو يقيدون النص القرآنى بها(١) وبذلك ينتقل من رد الاستدلال إلى الإفحام والإلزام .

٢٣٦ — بعد نقض أدلة الخصم دليلا دليلا فى نظره ، وبعد أن

(١) الإحكام جـ ٦ ص ٣٦ — ٣٧ .

يسلك طريق الإفحام والإلزام يتجه إلى إثبات رأيه بالأدلة ، فيسوق طائفة كبيرة من الأحاديث الدالة على ذم الرأى . مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « ومن قال فى القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » ثم ينقل عن الصحابة ما يدل على ذم الرأى ، والقول به فى دين الله ، بأن يورد طائفة من أقوال أصحاب رسول الله فى ذلك يقول : « ولسنا نوردها احتجاجاً بها ، إذ لا حجة إلا فى رسول الله صلى الله عليه وسلم : أو فى إجماع متيقن لا خلاف فيه ، وإنما نوردها لنلزمهم ما أرادوا إلزامنا ، وهو لازم لهم ، لأنهم يحتجون بمثله ، ومن جعل شيئاً حجة فى مكان ما لزمه أن يجعله حجة فى كل مكان وإلا فهو متناقض متحكم فى الدين بلا دليل »(١) .

ولا نريد أن نسترسل فى بيان حججه فى هذا المقام . فإن لذلك موضعه من دراستنا إن شاء الله تعالى .

٢٣٧ — هذه صورة من مناقشة ابن حزم لآراء مخالفيه وهى بشكل عام صورة من جدله بعد أن اشتدت المعركة بينه وبين علماء عصره ، وقد وجدنا العبارات العنيفة التى يناقش بها آراء المخالفين ، من مثل كلمة السخف ، وكلمة الجنون ، وكلمة الحمق وكلمة الجهل ، وغير ذلك من العبارات النابية القاسية التى يصك بها مخالفيه صك الجندل ، كما ذكر ابن حيان ، وإذا كان ما ساقه من حجج وبراهين له قيمته من ناحية قوة الاستدلال أحياناً ، فإنه بلا شك يغض من قيمته أن تكون تلك العبارات مجاورة له فى البيان ، ونحن لا نشك فى أنه لو خلت كتبه منها لزادت تقديراً فوق تقدير .

وإن من الحق علينا ، وقد تكلمنا فى شكل جدله وشكل مناقشاته أن نتكلم فى أسلوبه .

* * *

(١) الكتاب المذكور ص ٤١ .

٤ — أسلوب ابن حزم

٢٣٨ — يغلب على أسلوب ابن حزم الإطناب ، بدل الإيجاز ، فهو لا يكتفى إلا بالقول المسهب وربما كرر بعض معانيه ، فيردد القول فى كل مكان احتاج إليه ، وكذا لا مانع من أن يذكر المعنى الواحد فى كتاب واحد فى مواضع كثيرة منه ، فإنه إذا كان معنى من المعانى مقدمة لباب آخر غير الذى كتب فيه لا يكتفى بالإشارة إليه ، بل يلخصه فى هذا المقام .

ولذلك الإطناب جاءت كتبه بينة واضحة ، لا إغلاق فيها ، ولا إبهام ، بل المعانى فيها ضاحية مكشوفة قريبة ، وإن غاص هو فى البحث عنها ، ا‌لوصول إليها .

وإنه لهذا الإطناب يثبت المعانى التى يقصد إليها فى قلب القارىء ، وإنه ليعتمد على ذلك التكرار فى تثبيتها ، وتوثيقها ، ومثله فى ذلك مثل الخطيب الذى يكرر معانيه التى يريد تقويتها ، ليكون لها مجرى فى نفس السامع ، من غير أن يكون التكرار مملا ولا ذاهباً برونق وجمال التعبير .

٢٣٩ — ومن الحق علينا فى هذا المقام أن نقول إن ابن حزم له نوعان من الأسلوب ، أحدهما الأسلوب العلمى الذى دون به كتبه والثانى أسلوب أدبى ، هو من النثر الفنى المستقيم .

ومن الواجب أن نشير إلى أسلوبه الأدبى ، وكان علينا أن نشير إلى شعره لولا أن مثل هذا الكتاب العلمى لايتسع لبيان مناهجه الشعرى ، ومرتبته بين الشعراء ، ولكنه قد يتسع للإشارة إلى نثره الفنى فنشير إليه ، ثم لنقبض قبضة من شعره تدل على سواه .

يقصد بالنثر الفنى ما يقابل الأسلوب العلمى مما يكتبه الكاتب يقصد فيه إلى الصور البيانية التى تتكون من مجموع القطعة الأدبية مع جمال فى العبارة ، ولطف فى الإشارة ، وهكذا مما يدخل فى تكوين الفن الأدبى والذوق للفظ والمعنى معاً .

٢٤٠ — ولابن حزم نثر ، بلغ أعلى درجات الجودة من حيث اللفظ والأسلوب والمعانى ، والألفاظ المفردة فيه منتقاة انتقاء رائقاً ، بحيث تكون كل كلمة متآخية مع أختها ولها جرس حلو يتفق مع موضوعها ، والأسلوب متماسك رصين سهل يعد من قبيل السهل الممتنع الذى لا عوج فيه ، ولا اضطراب فى موسيقاه ، ليس فيه تكلف واضح ، بل هو مسترسل ينساب بنغمات عذبة فى النفس ، وله مع هذا الأسلوب الرائع والألفاظ الصحيحة معان تتآخى فتكون صوراً بيانية تغذى الخيال ، فتشع بأخيلة تتفق مع موضوع القول ، وتذهب بالفكر فيها مذاهب .

وإنى أحسب أنه فى نثره الفنى كان خيراً من كثيرين من أدباء عصره . لأن نثره كان حديث النفس يتصل بالنفس لا تكلف فيه ولا صناعة واضحة .

٢٤١ — وقد وضح نثره الفنى فى رسالته « طوق الحمامة » ، وفى رسائل كتبها ، وإنا ننقل قطعة فى وصف روضة من طوق الحمامة ، فقد قال رضى الله عنه : « تنزهت أنا وجماعة من إخوانى من أهل الأدب والشرف إلى بستان لرجل من أصحابنا ، فجلسنا ساعة ، ثم أفضى القعود إلى مكان دونه يتمنى ، فتمددنا فى رياض أريضة ، وأرض عريضة ، للبصر فيها منفسح ، وللنفس لديها مسرح ، بين جداول تطرد كأباريق اللجين ، وأطيار تغرد ، تزرى بما أبدعه معبد والغريض ، وثمار مهدلة قد ذللت للأيدى ودنت للمتناول ، وظلال مظلة تلاحظنا الشمس من بينها ، فتتصور بين أيدينا كرقاع الشطرنج والثياب المدبجة ، وماء عذب يوجدك حقيقة طعم الحياة ، وأنهار متدفقة كبطون الحيات ، لها خرير يقوم ويهدأ ، ونواوير مرنقة مختلفة الألوان ، تصفقها الرياح الطيبة النسيم ، وهواء سجسج ، وأخلاق جلاس تفوق كل هذا ، فى يوم ربيعى ذى شمس ظليلة ، تارة يغطيها الغيم الرقاق ، والمزن اللطيف ، وتارة تنجلى فهى كالعذراء خفرة ، والخردة الخجلة تتراءى لعاشقها من الأستار ، ثم تغيب فيها حذر عين مراقبة وكان بعضنا مطرقاً كأنه يحادث آخر »(١) .

---

(١) طوق الحمامة ص ٩٩ .

٢٤٢ — وصف جميل لايعلو كاتب إلى أجود منه ، وانظر إلى قوله في وصف نفس جميلة وحسن رائع :

« ألفت في أيام صباي ألفة المحبة جارية نشأت في دارنا . . وكانت غاية في حسن وجهها وعقلها وعفافها . وطهارتها وخفرها ودماثتها ، عديمة الهزل منيعة البذل ، بديعة البشر ، مسبلة الستر ، فقيدة الذام ، قليلة الكلام ، مغضوضة البصر ، شديدة الحذر ، نقية من العيوب ، دائمة القطوب حلوة الإعراض . مطبوعة الانقباض ، مليحة الصدود ، رزينة العقود . كثيرة الوقار . مستلذة النفار ، لاتوجه الأراجي نحوها ، ولا تقف المطامع عليها ، فوجهها جالب كل القلوب وحالها طارد من أمها ، تزدان في المنع والبخل مالا يزدان غيرها بالسماحة والبذل . وموقوفة على الجد في أمرها غير راغبة في اللهو ، على أنها كانت تحسن العود إحساناً جيداً ، فجنحت إليها وأحببتها حباً مفرطاً شديداً فسعيت عامين أو نحوهما أن تجيبني بكلمة وأسمع من فيها لفظة غير ما يقع في الحديث الظاهر إلى كل سامع ، بأبلغ السعي ، فما وصلت من ذلك إلى شيء أكتبه »(١) .

ألا ترى أيها القارىء الكريم أن في هذا النثر البليغ البديع وصفاً لجمال الحسن وجمال النفس ، قد ازدان الجسم بالجمال وازدانت النفس بالعفاف ، فكان الجمال وكان الكمال .

٢٤٣ — وإنه لامانع من أن ننقل أبياتاً من شعره ، تتصل بحياته ، وشعوره نحو أهل عصره وإحساسه بعلمه ، فهو يقول مفتخراً :

أنا الشمس في جو العلوم منيرة ... ولكن عيبي أن مطلعي الغرب
ولو أنني من جانب الشرق طالع ... لجد على ماضاع من ذكرى النهب
ولي نحو أكناف العراق صبابة ... ولاغرو أن يستوحش الكلف الصب
فإن ينزل الرحمن رحلي بينهم ... فحينئذ يبدو التأسف والكرب
هنالك يدرى أن للعبد غضبة ... وأن كساد العلم آفته الغرب

(١) الكتاب المذكور ص ١٠٩ .

فواعجباً من غاب عنهم تشوقوا | له ، ونبو المرء من دارهم ذنب
وإن مكاناً ضاق عنى لضيـق | على أنه فيح مذاهبـه سهب
وإن رجـالا ضيعونى لضيع | وإن زماناً لم أنل خصبه سغب

ثم يقول :

ولكن لى فى يوسف خير أسوة | وليس على من بالنبى ائتسى ذنب
يقول وقال الحق والصدق إنـنى | حفيظ عليم ماعلى صادق عتب(١)

٢٤٤ — هذه قبضة من نثر ابن حزم الفنى ، وقطعة صغيرة من شعره وهذه صورة من كتابته غير العلمية .

أما كتابته العلمية فإنها تمتاز بجودة الأسلوب من الناحية العربية فالألفاظ متآخية ، والأسلوب مستقيم من غير أن يخرج بها إلى ناحية غير المنهاج العلمى ، وهى كتابة واضحة لالما اشتملت عليه من إطناب فقط كما بينا ، بل هى واضحة أيضاً فى ذاتها ، ويرجع حينئذ وضوحها إلى ثلاثة أسباب :

أولها — إطنابه كما بينا ، فإن الإطناب جعل المعانى مكشوفة يجدها ملتمساً بأيسر كلفة وأقل مجهود .

وثانيها — استيلاؤه على المعانى التى يكتبها ، واستيعابه للموضوع فهو يكتب كتابة الفاهم . وإن تعقيد الكتابة يرجع إلى أحد أمرين : إما عجمة فى الكاتب . وإما عدم استيلاء على موضوع الكتابة ، وسوء هضم له ، وقد يكون من عدم فهم صحيح له ، وابن حزم لم يكن أعجمياً فى لسانه أو قلمه ، وكان مستولياً على موضوعه تمام الاستيلاء ، قد أخذ بكل أطرافه وسيطر على كل نواحيه .

السبب الثالث — فى وضوح كتابته حسن تقسيمها ، وحصر موضوعاتها وتجزئتها ، فهو لا يدخل فى موضوع ماليس فيه ، لا يدخل فى جزء من

(١) الذخيرة لابن بسام — القسم الأول — المجلد الأول ص ١٤٩ طبع كلية الآداب جامعة القاهرة .

موضوع ما يكون جزءاً من غيره ، ولا صلة له بما يتكلم فيه . وإذا كانت فكرة تتعلق بموضوعين ذكرها فى الموضوعين بتفصيل فى أولها ذكراً ، وإجمال أو إشارة فى ثانيهما ذكراً ، وذلك ليكون كل موضوع قائماً بذاته واضحاً من غير أى تصعيب فى طلب الحصول أو التنقيب ، فأسلوب ابن حزم العلمى كنفسه وفكره ، وكلاهما مشرق واضح .

٢٤٥ — وإن أمراً قد اشتهر به وعرف عنه ، يجب الإشارة إليه هنا وهو عنفه فى كتب الخلاف التى كتبها ، فتعبيراته عن آراء غيره شديدة عنيفة مستهجنة ، أو كما عبر هو عنها لا تخلو من نزق ، كتكفير فى غير موضع تكفير ، ورمى بالسخف لمن لا يكون سخيفاً ، فما كان يتورع عن مثل هذه التعبيرات بالنسبة للأئمة الذين فتحوا عين الفقه .

ولاشك أن العبارات الشديدة كانت أحياناً تكون فى موضعها ، ولكن بلا شك هى تجاوزت فى أكثر الأحيان الحدود المعقولة ، ويبدو ذلك فى أثناء مناقشة بعض آرائه إن شاء الله تعالى .

وهنا يتساءل القارىء : ما الأسباب التى أدت إلى هذه الحدة ؟ ونحن نرى أن أموراً ثلاثة هى من هذه الأسباب :

أولا — ما ذكره من المرض الذى انتابه . فقد نقلنا عنه ما ذكره من أنه أصابته علة شديدة ، تولد عنها فى نفسه ضجر وضيق خلق وقلة صبر ونزق وأنه أحس بتغير فى طباعه على أثر هذه العلة (١) .

وإنه لاشك صادق فى الإخبار عن نفسه ، فهو أدرى بحاله. ولكن هل نسند كل هذا العنف فى التعبير إلى تلك العلة فقط ؟ إنها سبب جوهرى ، ولكن ضيق الخلق إذا أصاب إنساناً لا تظهر آثاره إلا بمحركات تكشف حال الشخص ، فإذا لم تظهر هذه المحركات كانت النفس فى حال سكون ولذلك كان لابد من سبب ثان مع هذا .

٢٤٦ — والسبب الثانى — هو سوء مالاقاه من أهل عصره فهو قد اتهم

(١) مداواة النفوس ص ٥٥ .

فى دينه وهجر من قومه هجراً غير جميل وجافوه وآذوه وتجاهلوا قدره ، وحاولوا إخمال ذكره ، بل تجاوزوا الحد فأحرقوا ثمار فكره ، حرقوا كتبه علناً فى أشبيلية . وإن ذلك ليخرج الحليم عن حلمه ، فكيف بمن أصيب بعلة أفقدته الحلم . وولدت عنده ضيقاً وقلة صبر ، بل أورثته نزقاً كما قال عن نفسه .

إن ابن حزم رضى الله عنه كان ذا نفس تحس وتشعر وتألف وتؤلف فإذا أصيبت تلك النفس بالجفوة الشديدة كانت تلك علة نفسية فوق علته الجسمية ، وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد ابتلاه بالمرض ، فقد ابتلاه أيضاً بجفوة الناس ، فتولد عن ذلك عنده وهو الأبى ذو الشمم المحس بما وهبه الله سبحانه من مواهب علمية أن يخاطبهم بمثل هذه الجفوة فيخطئهم بأشد ألفاظ التخطئة من غير مبالاة ، بل تتجاوز به تلك الجفوة التى ولدوها — الحد ، فينال الأئمة الذين يقلدهم هؤلاء بألفاظ التخطئة من غير مبالاة أيضاً .

إن الجفاء يدفع المتجافين إلى القول الجاف ، فإذا كانوا قد رموه بالشذوذ وآذوه ، فإنه يرميهم هم ومن يقلدونهم بكل ألفاظ التخطئة والسخف غير متحرج من إثم . ولا متخوف من ملام ، فقد سبق لومهم ونكيرهم قوله فلا عتب لمستعتب ، وكذلك يدفع الجحود ، والرمى بالشذوذ من غير حجة ولا سلطان مبين .

٢٤٧ — والسبب الثالث — من أسباب عنفه فى كتب الخلاف — أن هذه الكتب كانت نتيجة لتهييج الذين حاربوه بالشذوذ ، فهى غرست وسقيت بماء من الحدة والجفوة فجاءت نتيجة لذلك حاملة أوصاف سببها ، والثمر دائماً من جنس الغرس ، ويتغذى من الماء الذى يتغذى منه الشجر ، ولقد صرح هو بذلك فقد نقلنا عنه أنه انتفع بمحاك أهل الجهل منفعة عظيمة فإنه قد تولد عن احتكاكه بمخالفيه أن توقد طبعه واحتدم خاطره ، وحمى فكره وتهيج نشاطه ، فكان ذلك سبباً إلى تأليف هذه الكتب . وأنه لولا استثارتهم ساكنه . ما انبعثت تلك الكتب المؤلفة(١) .

---

(١) مداواة النفوس ص ٣١ .

إذن فكتب الخلاف هذه كانت ثمرة لتلك الاحتكاكات التى قامت بينه وبين مخالفيه وسماهم هو أهل الجهل ، فكانت مشتملة على كل مظاهر هذا الاحتكاك وثمراته من تلك العبارات العنيفة الشديدة .

٢٤٨ — هذا ما نراه بعض الأسباب فى حدته ، وإننا على ذلك نقسم كتبه إلى قسمين ، كتب قد ألفت قبل أن يصاب بهذه العلة التى أشار إليها ، وإنها خالية من كل عنف ، ولا ندرى الوقت الذى أصيب فيه بهذه العلة . وتاريخ كل كتاب ألف ، حتى نختبر ذلك السبب فيه ، ونستطيع بالظن الغالب أن نقول إن كتابه طوق الحمامة كتب قبل أن يصاب بهذه العلة فهو كتاب يظهر فيه البشر وقوة الحياة ، ولا تظهر فيه نفس متوقة بأى ألم ، إلا ألم الاغتراب .

أما القسم الثانى فهو ما ألفه بعد أن أصيب بالمرض الذى ذكره ، وهذا القسم شعبتان (إحداهما) كتب ليست كتب خلاف بل هى تحليل مجرد أو تدوين تاريخ وهذه الشعبة لا نجد فيها شيئاً من التعابير العنيفة ، بل نجد فيها لفظاً غير جاف ، وأسلوباً غير عنيف ، وذلك مثل رسالة مداواة النفوس ، فهى رسالة رجل مجرب يهدى إلى الناس ثمرات فكره وتجاربه فى الأخلاق والسلوك .

والشعبة الثانية كتبه فى الخلاف وهى الكثيرة الباقية ، وفيها ذلك العنف لأنها قد توافرت فيها الأسباب التى تجعل عباراتها عنيفة جافة ، فقد صدرت بعد أن أصيب بالعلة التى أصابته ، وكتبت بعد الجفوة الشديدة بينه وبين علماء عصره ، وهى نتيجة احتكاك أوجد احتداماً ، فكانت من جنس سببها .

ومهما تكن عباراتها فهى خير كثير وخير عميم ، وكان من كمالها أن يسلم تعبيرها ، وسبحان من اختص بالكمال وحده ، إنه على ما يشاء قدير .

* * *

آراء ابن حزم

٢٤٩ — لابن حزم كما ذكرنا آفاق واسعة فهو قد كتب فى التاريخ وفى الفلسفة والمنطق ودرس قوانين الخطابة وله دراسات إسلامية فى العقائد والسياسة الإسلامية والفقه الإسلامى .

ولكن مع هذه الآفاق الواسعة نستطيع أن نقول إن الدراسات التى اشتهر بها ، وكونت شخصيته العلمية هى الدراسات الإسلامية ، فما ترفعه كتابته فى المنطق إلى مثل مقام ابن سينا والفارابى وابن رشد الذى جاء بعده ، ولا الغزالى الذى دخل فى الفلسفة وغاص فيها . حتى قالوا : إنه لم يستطع أن يخرج منها بعد أن دخل فيها ، فابن حزم وإن كان قد دخل العلوم العقلية ، فقد دخلها ليثقف عقله ، لا ليكون عالماً فيها ، أو ليستبحر ويكون من رجالها ، فما غاص فى أجزائها كابن سينا ولاالفارابى ، ولا تعمق فى دراستها ليمزجها بالحقائق الإسلامية ، كما فعل الغزالى وابن رشد من بعده ، وإذا كان قد كون له بعض الآراء فى المناهج الفلسفية الخالصة فعلى هامش علومه لا فى صلبها ، أو مقدمة لدراساته ، وليست مقصودة لذاتها دراستها على أنها ذريعة للمقصود ووسيلة إليه . وإذا كان فى كتابه الذى كتبه فى المنطق ، وهو « التقريب » قد حاول أن يخالف أرسطو ، فلتأثره بالدراسات الإسلامية ، ولعقله الناقد دائماً ، ومع ذلك فقد غالطه الكثيرون فيما قال ، فقد جاء فى أخبار الحكماء للقفطى ما نصه :

« عنى بعلم المنطق ، وألف فيه كتاباً سماه كتاب التقريب لحدود المنطق بسط فيه القول على تبيين طرق المعارف ؛ واستعمل فيه أمثلة فقهية ، وجوامع شرعية ، وخالف أرسطو واضع هذا العلم فى بعض أصوله مخالفة

من لم يفهم غرضه . فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط»(١) .

وإن القفطى إذ يقول فيه هذا القول يقول فى مقامه فى العلوم الإسلامية «أوغل بعد هذا فى الاستكثار من علوم الشريعة حتى نال منها ما لم ينله أحد قط بالأندلس قبله ، وصنف فيها مصنفات كثيرة العدد شريفة المقصد معظمها فى أصول الفقه وفروعه »(٢) .

٢٥٠ — وليس ابن حزم أول من خالف طريقة أرسطو فى المنطق من فلاسفة المسلمين ، فقد سبقه إلى نقد منطق أرسطو من قبله ابن سينا ، وألف فى ذلك كتاباً ، وذكر فى مقدمته أنه خالف طريقة أرسطو ، وأنه للخواص من أهل الفاسفة ، أما عوام طلاب الفلسفة فإنه أوصى بأن يقتصروا على ماكتبه فى الشفاء من منطق المشائين ، وذكر أنه كتب هذا الكتاب لنفسه أى لمن هم منه بمنزلة نفسه .

فابن سينا سبق ابن حزم بنقد منطق أرسطو ، ولكن لم يقل فيه أحد إنه نقد من لم يفهم مقصد أرسطو ، فما لأحد من فلاسفة المسلمين أن يدعى أنه يفهم منطق أرسطو أكثر من ابن سينا ، لأن الفلسفة مادته ، وعلمه الذى اشتهر به ، أما ابن حزم فليست الفلسفة مادته ، ولذلك عندما خالف وجد من يغلطه ، وقد يكون كلامه صواباً ، ولكنه يخوض فى غير علومه فعلومه هى العلوم الإسلامية .

ولذلك نقصر دراستنا لآرائه على آرائه الإسلامية فى العقائد والسياسة ثم فى الفقه ، ونوجز القول فى آرائه حول العقيدة الإسلامية ، وآرائه فى السياسة ومقام الصحابة ، ثم نطنب القول فى فقهه لأنه السمة التى اتسم بها .

---

(١) أخبار الحكماء ص ١٥٦ طبع الخانجى بمطبعة دار السعادة .
(٢) الكتاب المذكور .

آراؤه فى العقائد

الوحـــدانية

٢٥١ — إن منهاج ابن حزم فى دراسة العقائد ، يعتمد على أمرين كما ذكرنا ، أولهما المبادىء العقلية المقررة فى بداثه العقول يعتمد عليها فى تقرير أصل الوحدانية وإثباتها بالدليل العقلى ، وفى إثبات أصل النبوة ، ودلالة المعجزات على رسالة الرسل ، ودلالة القرآن على صدق محمد صلى الله عليه وسلم ، وصدق كل ما اشتمل عليه ، وكل ما جاءت به السنة — وثانيهما — النصوص ، وذلك أنه بعد أن ثبت صدق الرسول ، وصدق كل ما جاء به القرآن ومااشتملت عليه السنة تصبح النصوص وحدها فيما اشتملت عليه هى الحجة ويؤخذ بظواهرها ، إلا أن يخالف ذلك بحجة من نص آخر ، لا بمجرد الرأى والاجتهاد ، والأقيسة العقلية أو التى يتوهم أنها عقلية .

وعلى ذلك تكون العقائد كلها بعد إثبات الوحدانية وصدق الرسول والقرآن مصدرها الكتاب والسنة ويؤخذ بظاهرهما ، إلا أن يكون نص آخر يخالف به هذا الظاهر .

وإن كل ما جاءت به السنة الصحيحة يثبت الجزم واليقين وتثبت به العقائد كما تثبت به الفروع ، وإنه لا فرق عنده فى إثبات العقائد بين أحاديث الآحاد ، والأحاديث المشهورة والمتواترة ، فكلها يثبت العقائد ، ولا يكون شك فى حديث إلا إذا كان ثمة معارض له فعندئذ يكون الترجيح .

ولهذا ثبتت عنده كل الغيبيات التى جاءت بها أحاديث صحيحة عن يوم القيامة وما يكون فيه ، وعن الملائكة وأحوالهم ، وعن الصراط والميزان ، والكتاب والحساب ، وعن اللوح المحفوظ والعرش فكل ذلك يجب الإيمان بـــه بمقتضى الأحاديث الصحيحة .

٢٥٢ — هذا وإن لب الإسلام ومعناه هو الوحدانية ، فهى معناه ، وهى مظهره ، وهى شعاره ، وهى صورته وحقيقته ، وإن من لم يقرز الوحدانية فليس بمسلم ، فشهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله هى فيصل التفرقة بين الإسلام وغير الإسلام ، وابن حزم يقرر ذلك ، وإن لم يكن فى حاجة إلى تقرير منه لأنه بالنسبة للإسلام كالبدهيات بالنسبة للعقول ، وهو يقول .

« وأول ما يلزم كل أحد ، ولا يصح الإسلام إلا به أن يعلم المرء بقلبه علم يقين وإخلاص لا يكون لشىء من الشك فيه أثر وينطق بلسانه بأن لا إله إلا الله محمد رسول الله »(١).

ويقرر ابن حزم أن الوحدانية تتقاضى المؤمن أن يؤمن بأن الله خالق كل شىء ، فهو سبحانه إله لكل شىء وخالق كل شىء دونه ، وأنه خلق كل شىء لغير علة أوجبت عليه أن يخلق ، فالعالم لم يصدر عنه سبحانه صدور المعلول عن علته ، بل خلقه سبحانه ، وهو المريد المختار الفعال لما يريد ، القاهر فوق عباده ، القادر على كل شىء العليم الحكيم ، السميع البصير ، اللطيف الخبير .

وإنه سبحانه لا يشبهه أحد من الحوادث ، فليس كمثله شىء وهو العليم الخبير ، تنزه سبحانه عن مشابهة المخلوقين ، وتعالى عن ذلك علواً كبيراً .

٢٥٣ — وعلى ذلك تكون الوحدانية لها ثلاث شعب ، لا بد من الإيمان بها كلها .

الأولى — وحدانية المعبود ، فلا معبود بحق إلا الله سبحانه وتعالى ، وهو العلى القدير . فكل عبادة لغير الله تعالى شرك به سبحانه ، ومن فعل ذلك فعبادته باطلة فلا يعبد بشر ولا حجر ولا كائن ما كان فى الوجود مع رب العالمين ، ومن سوغ لنفسه أن يعبد أحداً مع رب العالمين فهو غير مسلم ، فلا عبادة لنبى ولا لولى .

---

(١) المحلى ج ١ ص ٣ .

الثانية — وحدانية الخالق فهو سبحانه وتعالى وحده الخالق لكل شيء فلا شيء من الخلق لأحد من المخلوقين.

الثالثة — وحدانية الذات والصفات، فالله سبحانه وتعالى لا يشابهه أحد من الحوادث. وله المثل الأعلى فى السموات والأرض، وهو العزيز الحكيم. ولم يكن له كفواً أحد، وذاته الكريمة واحدة، ليست مركبة من أجزاء كالناس، بل هو سبحانه وتعالى فوق كل الخلق.

٢٥٤ — هذه الوحدانية بشعبها الثلاث ليست موضع خلاف من أحد من العلماء، ولا فرقة من الفرق تقول قولا غيرها، والخلاف بين الفرق فى جزئيات أخرى، كالصفات أهى شيء غير الذات، أم هى أسماء لا صفات فكون الله تعالى عالماً وسميعاً وبصيراً، وعلمه وسمعه وبصره صفات غير ذاته، أم هى أسماء له سبحانه وتعالى، أم هى والذات شيء واحد، هذا موضع الخلاف، ومجال المناظرة بين الفرق، ما بين ماتريدية. وأشعرية، ومعتزلة، ولابن حزم فى ذلك قول.

وكذلك كان الكلام فى الاستواء على العرش أهو متفق مع المبدأ المقرر وهو تنزه الذات العلية عن الحوادث أم غير متفق، وماجاء فى القرآن الكريم من مثل قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) أيؤول حتى لا يكون سبحانه مشابهاً للحوادث أم يترك على ظاهره مع الجزم بعدم المشابهة.

وبالنسبة لوحدانيته فى الخلق والإبداع والتكوين، رأينا فى هذه الوحدانية أن يكون العبد خالقاً لأفعال نفسه، حتى يكون مسئولا عنها؟ أم أن ذلك لا ينافى الوحدانية فتكون الأفعال كلها للعليم الحكيم، والعبد وما فعل ويفعل ذلك كله لله تعالى، ولا يسأل سبحانه وتعالى عما يفعل، وهم يسألون.

هذه مثارات الخلاف الفلسفى بين الفرق الإسلامية، والجميع متفقون على الأصل فيها، ومجمعون على أن من خالف ذلك فهو مارق عن الإسلام، خارج عنه لم يدخل فيه.

وإذا كان ثمة أقوال فى بعض الجزئيات فلنشر إلى رأى ابن حزم فى أصل كل واحدة من هذه الشعب.

١ — التوحيد فى العبادة

٢٥٥ — على كل مسلم أن يؤمن أن الله وحده سبحانه وتعالى هو المعبود بحق فلا عبادة بحق إلا لله سبحانه وتعالى ، هذا أمر متفق عليه بين المسلمين ، وعلى ذلك لا تقديس لأحد بحيث يصل ذلك التقديس إلى مرتبة العبادة باتفاق العلماء ، ولكن هل هناك أشخاص مقدسون ؟

يقول ابن حزم قولا قاطعاً : إنه لا أحد من الناس مقدس أو منزه إلا الرسل والأنبياء ، ولكن حدث فى عصره وفى كل عصور الإسلام أن وجدت دعوات لأشخاص ادعى لهم التقديس ، والاختصاص بالقربى لله سبحانه وتعالى ، وادعى أن الله يجرى على أيديهم خوارق للعادات ، وهنا نجد ابن حزم يقطع الأمر من دابره ويجتثه من أصله .

لقد ادعى لقوم الكرامة بإجراء خوارق للعادة على أيديهم لم يتحدوا بها فسار وراءهم ناس لهذه الخوارق وقد سوهم فجاء ابن حزم وأنكر هذه الخوارق إلا أن تكون على أيدى أنبياء ليكون الإعجاز ، وإثبات رسالة الله سبحانه وتعالى إليهم . وإذا نفى وقوع خوارق على غير أيدى النبيين ؛ فقد انتفى سبب التقديس الذى أدى إلى بعض الناس بهذا الانحراف ، حتى كادوا يعبدون هؤلاء أحياء وأمواتاً ، فهم يتبعونهم اتباع تقديس فى حال الحياة ، ويطوفون حول قبورهم بعد الوفاة .

٢٥٦ — وقبل أن ننقل قول ابن حزم فى هذا المقام نقرر أن الباقلانى وطائفة كبيرة تفرض أن خوارق العادات تقع على يد غير الأنبياء ، ويقولون فى الفرق بينها ، إن وقعت من غير نبى، وبين المعجزة، بأن المعجزة تقترن بالتحدى وأن الأنبياء يتحدون بها ، فيعجز الناس عن محاكاتها ، فيكون ذلك مثبتاً للرسالة . وإنه إن ظهرت هذه الخوارق على يد رجل صالح كانت كرامة .

هذا ما يقرره الباقلانى ، وابن حزم ينكر أن يكون خارق للعادات على أيدى غير النبيين ، ويقول فى ذلك : « إن المعجزات لا يأتى بها أحد من الأنبياء عليهم السلام ، قال عز وجل (وما كان لرسول أن يأتى بآية إلا بإذن

الله) وقال تعالى : (وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر) ، وقال تعالى حاكياً عن موسى عليه السلام أنه قال : (أو لو جئتك بشيء مبين ، قال فأت به إن كنت من الصادقين ، فألقى عصاه) وقال تعالى : (فذانك برهانان من ربك إلى فرعون وملئه) . . . ومن ادعى أن إحالة الطبيعة لا تكون آية حتى يتحدى بها النبي صلى الله عليه وسلم الناس ، فقد كذب وادعى مالا دليل عليه أصلا ، لا من عقل ولا من نص قرآن ولا سنة ، وما كان هكذا فهو باطل ، ويجب من هذا أن نقول : « إن حنين الجذع وإطعام النفر الكثير من الطعام اليسير حتى شبعوا ، وهم مئون من صاع شعير ، ونبعان الماء من بين أصابع رسول الله صلى الله عليه وسلم وإرواء ألف وأربعمائة من قدح صغير تضيق سعته عن شبر — ليس شيء من ذلك آية له عليه السلام ؛ لأنه لم يتحد بشيء من ذلك أحداً »(١).

٢٥٧ — ويقرر رضي الله عنه أن العالم يسير على نظام محكم دقيق ، وأن هذا النظام لا يغيره الله إلا لأجل معين ، ولا يغيره لغير رسالة نبوية قط وأن التحول عن ذلك النظام إنما كان لأجل إثبات النبوة فيكون آتيها نبياً ، وهو يقول في ذلك :

« قد صح للأنبياء عليهم السلام شواهد لهم على صحة نبوتهم وجود ذلك (أى التحول الخارق للعادة) بالمشاهدة ممن شهدهم . ونقله عنهم من لم يشاهدهم بالتواتر الموجب للعلم الضروري ، فوجب الإقرار بذلك ، وبقى ما عدا أمر الرسل عليهم السلام على الامتناع . فلا يجوز ألبتة وجود ذلك ، لا من ساحر ولا من من صالح بوجه من الوجوه ، لأنه لم يقم برهان بوجود ذلك . ولا صح به نقل ، وهو ممتنع في العقل ، كما قدمنا ، ولو كان ذلك ممكناً لاستوى الممتنع والممكن والواجب ، وبطلت الحقائق كلها »(٢) .

ومن هذا يتبين أنه يرى أن الطبائع التي خلقها الله سبحانه وتعالى في هذا الوجود ، والسنن التي سنها في هذا الكون يمتنع تغيرها ، وإلا كان ذلك

(١) المحلى ج ١ ص ٣٦ .   (٢) الفصل ج ٤ ص ٣ .

إبطالا للحقائق ، ولكن الله غيرها لإثبات النبوات ، وثبت ذلك بالمشاهرة عمن شاهد وعاين ، وبالتواتر لمن لم يشاهد ويعاين ، أما غير الأنبياء فلم يثبت ذلك لهم ، فبقيت حقائق الأشياء ، كما هي ، وأنه على ذلك لا تحدث خوارق للكون إلا فى عصور النبوة ، وبعد النبوة لا خوارق للكون مطلقاً ، فلا يصدق مدعيها ، وإلا كان قلباً للحقائق .

٢٥٨ — وإذا لم تكن خوارق للكون على أيدى أحد من الصالحين ، فقد ذهب السبب الذى يقوم عليه تقديسهم ، حتى يفرط مريدوهم فيقرب التقديس إلى مرتبة العبادة .

وإن ابن حزم لا يكتفى بذلك النفى عن غير النبيين ، بل ينفى أن يكون للنبيين بعد موتهم أى خارق لنظم الكون لأن رسالتهم قد بلغت واستقرت الدلالة عليها وقامت البينات قبل أن ينتقلوا إلى الرفيق الأعلى ، فلا حاجة إلى آية بعد موتهم ، وإنه ليقول فى ذلك مجادلا أبابكر الباقلانى :

« فإن قيل : إن أجزتم أن تظهر المعجزة فى غير نبى لكن فى عصره نبوة لتكون آية لذلك النبى فهلا أجزتموه كذلك بعد موت النبى صلى الله عليه وسلم لتكون آية لذلك النبى ، قلنا : إنما أجزنا ذلك الشىء (أى خرق النظام الكونى) فى الجماد وسائر الحيوان ، وفيمن شاء الله إظهار ذلك فيه من الناس لا نخص بذلك فاضلا لفضله ، ولا نمنع ذلك فى فاسق لفسقه وإنما أنكر على من خص بذلك الفاضل فجعلها لكرامة له ، فلو جاز ذلك بعد موت النبى صلى الله عليه وسلم لأشكل الأمر ، ولم نكن فى أمن من دعوى من ادعى أنها آية لذلك الفاضل ، ولذلك الفاسق ، والإنسان من الناس يدعيها آية له ، ولو كان ذلك لكان إشكالا فى الدين ، وتلبيساً من الله تعالى على جميع عباده ، أولهم عن آخرهم ، وهذا خلاف وعد الله تعالى لنا وإخباره بأن قد بين الرشد من الغى ، وليس كذلك ما يكون فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم لأنه لا يكون إلا من قبل النبى صلى الله عليه وسلم ، وبإخباره وبإنذاره ، فبدت بذلك أنها له لا للذى ظهرت فيه ، وهذا فى غاية البيان »(١) .

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٠ .

٢٥٩ — وقد تبين أن الخوارق لا تقع من غير نبي إلا حجة للنبي وفى عصر النبي ، ولا تقع بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد أيد قوله هذا بأن الرسول لاينتقل إلى الرفيق الأعلى إلا بعد أن يكون الرشد قد تبين من الغى ، ولم تعد ثمة حاجة إلى خوارق بل إن ظهرت بعد النبوة قد يترتب عليها تلبيس وضلال .

وإن الرجال الذين يدعى لهم أن خوارق تجرى على أيديهم يتقرب إليهم فى حال الحياة وبعد الوفاة ، ويكون فى هذا معنى من معانى الإشراك ، بل يصل بهم الأمر إلى أن يتقربوا بهم إلى الله زلفى كما يزعم المشركون ، إذ كانوا يقولون « ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » أو يدعونهم فى الملذات والشدائد ، ويتوسل بهم إلى الله تعالى ، وكل ذلك مناف لمعنى التوحيد فى العبادة .

ولقد اجتث ابن حزم الأساس ، واقتلع تلك الشجرة من أصلها ، فمنع أن تكون الخوارق على أيدى أحد من الناس ، وأن الناس جميعاً سواء ، لافضل فى الخلق أو التكوين لأحد ، فلا يقدس صالح ، ولا تعتقد قوة خارقة لصالح أو غير صالح ، لأنه لا تتحول طبائع الأشياء إلا على أيدى النبيين فى حياتهم . فلا كرامة لأحد ، ولا معجزة لنبي بعد وفاته .

٢٦٠ — هذا ما يقره ابن حزم ، وقد فتح الطريق لمن جاء بعده ، لدفع أوهام تثار حول أشخاص ليرفعهم أتباعهم إلى مراتب التقديس بل إلى مرتبة التوسل بهم إلى الله تعالى ، كما كان يفعل المشركون ، كما ذكرنا .

ولقد جاء ابن تيمية فى القرن السابع وأول القرن الثامن ، ودعا إلى مثل هذه الدعوة التى بدأها العبقرى ابن حزم ، وصال فيها وجال . وناقش أقوال أبى بكر الباقلانى ، فى دعواه أن لبعض الأشخاص كرامة ، وأن الفرق بينها وبين المعجزة أن المعجزة يكون معها التحدى ، والكرامة لاتحدى فيها ، فأدحض ذلك لأنه يخشى أن يكون ذلك سبيلا للتدليس ، والعبث بالشريعة وإهمال أحكامها .

وإذا كان أخص مادعا إليه ابن تيمية هو منع التوسل والوسيلة بالصالحين

يجب أن يعلم الآن أن أول من دعا إلى ذلك ابن حزم ، عندما أخذ معوله وهدم الفكرة القائلة بإثبات الخوارق ، وقرر أنه لا معجزة لنبي بعد وفاته ولا يتوسل إلى الله بولى ، ولا يتوسل إلى الله أيضاً بنبي ، بل إن الوسيلة هي طاعة الله تعالى ، وهي المطلوبة في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة » .

٢٦١ — وإذا كان ابن حزم وابن تيمية قد تلاقيا في أنه لا فضل لأحد إلا بالتقوى ولا توسل بأحد مطلقاً ، فقد اختلف ابن تيمية عن أستاذه ابن حزم الذي تلقى دروسه عن طريق كتبه . اختلفا في أمرين :

أولهما — أن ابن حزم ينكر أن تجرى الخوارق على أيدى غير النبيين ، أما ابن تيمية فإنه يسلم بأن الخوارق تجرى على أيدى غير الأنبياء ، ويقسم ما يجرى على أيدى الناس إلى ثلاثة أقســام ، فيقول : « الخارق إن حصلت به فائدة دينية كان من الأعمال الصالحة المقبولة ديناً وشرعاً ، وإن حصل به أمر مباح كان من نعم الله الدنيوية التي تقتضى شكراً ، وإن كان على وجه يتضمن منهياً عنه تحريما أو تنزيها كان سبباً للعذاب أو البغض »(١) وترى من هذا أن ابن تيمية يرى جواز الخارق من غير النبيين وابن حزم يمنعه ، ولعل ابن تيمية تأثر بما كان يجرى في عصره من سحر وغيره ، وبما كان يذكر للصالحين وغير الصالحين من أحوال خارقة سلم بجوازها ولم يجعل أهلها الأولياء ، ففضل الاستقامة على الكرامة ، ولذا كان يوصى بطلب الاستقامة لا بطلب الكرامة ، ونقل عن أبي على الجرجاني قوله : «كن طالباً للاستقامة لا طالباً للكرامة ، فإن النفس مجبولة على طلب الكرامة وربك يطلب منك الاستقامة » .

الأمر الثاني — إن ابن تيمية استنبط من هذا منع زيارة قبور الصالحين قصد التبرك بهم ، وأنه في هذا يوافق ابن حزم ، ولكن يغالى ابن تيمية

---

(١) مجموعة من الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ٧ وارجع إلى ما يلى هذا ففيــه بحث طويل في التأثيرات الخارقة .

يسوق عبارات يفهم منها صراحة أن زيارة قبور الأنبياء لغير الاتعاظ لا تجوز ، ويضعف رواية الحديث النبوى « من زارنى بعد مماتى فكأنما زارنى فى حياتى » كما يضعف رواية قول النبى صلى الله عليه وسلم : « إذا سألتم الله فاسألوه بجاهى فإن جاهى عند الله عظيم » ولاحجة له فى التضعيف ونحن نرى أن هذه مغالاة من ابن تيمية ، وقد ذكرنا ذلك مفصلا فى كتاب ابن تيمية فارجع إليه (١) .

٢٦٢ — وابن حزم إذ ينكر عبادة غير الله ، أو تقديس أحد غير الله يرى أن أخذ الأوامر الإلهية لا يكون إلا من الله ورسوله سبحانه وأنه لا يؤخذ حكم من الأحكام إلا من الكتاب والسنة ، فليس لأحد قول إلا إذا كان مشتقاً من القرآن الكريم أو من السنة النبوية الشريفة . ومن أخذ الشريعة من غيرهما ، اتخذ إلهاً غير الله ، ولذا قال سبحانه وتعالى عن اليهود والنصارى : « اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله » لأنهم أخذوا دينهم عن أولئك الأحبار والرهبان فكانوا بمنزلة الأرباب ، ولذلك شدد النكير على بعض الشيعة الذين اعتبروا أقوال أئمتهم ديناً لا يرد ، وأنهم معصومون لا يجرى الخطأ على أقوالهم ، وأن عندهم لاعند أحد من الناس أسرار الشريعة وباطنها .

٢٦٣ — وإذا كان ابن حزم لم يجعل فضلا لأحد غير النبيين ، وأن سائر الناس لا فضل فيهم إلا بالتقوى والتقوى إطاعة الأوامر الظاهرة ، وإنه لا باطن للشرع ، فقد شدد النكير على الصوفية ، ويظهر أنهم لم يكونوا كثيرين فى عصر ابن حزم فى الأندلس ، كما كانوا كثيرين فى العراق وما وراء النهر وغيرهما من الأقاليم الإسلامية التى سرى إليها التصوف الهندى بحكم المصاقبة فى الأرض أو الجوار فيها ، فإن الأفكار تسرى فى الأقاليم المتقاربة مسرى الماء والهواء .

وكان موضع استنكاره للتصوف ادعاءهم أن من بلغ رتبة الوصول

---

(١) ابن تيمية ص ٢٢٣ وما يليها .

إلى الله سقط عنه التكليف ، مع أن التكليف لا يسقط عن النبيين ، وهم الذين يكلمهم الله سبحانه وتعالى ، ولذا يقول فيهم رضى الله عنه :

« ادعت طائفة من الصوفية أن فى أولياء الله تعالى من هو أفضل من جميع الأنبياء والرسل ، وقالوا أن من بلغ الغاية القصوى من الولاية، سقطت عنه الشرائع كلها ، من الصلاة والصيام والزكاة وغير ذلك ، وحلت له المحرمات كلها من الزنى والخمر وغير ذلك ، واستباحوا بهذا نساء غيرهم ، وقالوا إننا نرى الله ونكلمه وكل ما قذف فى نفوسنا فهو حق ، ورأيت لرجل منهم يعرف بابن شمعون كلاماً نصه : « إن لله تعالى مائة اسم ، وإن الموفى مائة هو ستة وثلاثون حرفاً ليس منها فى حروف الهجاء شيء إلا واحد فقط ، وبذلك الواحد يصل أهل المقامات إلى الحق . وقال أيضاً (أى ابن شمعون هذا) أخبرنى بعض من رسم لمجالسة الحق (الله جل جلاله) أنه مد رجله يوماً فنودى ما هكذا تجالس الملوك ، فلم يمد رجله بعدها ، يعنى أنه كان مدمجاً لمجالسة الله تعالى » (١) .

وهكذا يشدد ابن حزم النكير فى مثل هذه الأوهام ، ثم يرميهم بأنهم يخالفون كتاب الله تعالى فمنهم من يحرم ذبائح أهل الكتاب وقد أحلها الله سبحانه وتعالى فى القرآن الكريم وعلى لسان النبى الأمين وأن منهم من يتهجم على الصحابة الأولين ويدافع عن المرتدين ، فيخطئون أبا بكر رضى الله عنه فى قتاله أهل الردة ، ومنهم من ينتحل نحلة الحشوية الذين يقولون إن الله سبحانه وتعالى جسم له صورة إنسان بلحم ودم يفرح ويحزن ويمرض ويفيق ، ويمشى فى الأزقة حتى أنه يمشى فى صورة إنسان مجنون ، يتبعه الصبيان حتى يدموا عقبيه (١) .

٢٦٤ — ولقد كان ابن حزم بهذا القول من أول من نبه إلى انحراف المتصوفة ذلك الانحراف ، ولقد جاء ابن تيمية فشدد النكير ، لأنه ابتلى بهم وناضلوه وناضلهم ، وكانوا سبب البلاء والمحن التى نزلت به فقد ناضلهم

---

(١) الفصل ج ٤ ص ٢٢٦ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٢٧ .

بمصر ، وحارب نظرية الحلول التى جرت على أقلام بعضهم ، وقد أشار إليها ابن حزم مستنكراً فيما جاء من زعم بعضهم أن الله يحل فيمن يمشى فى الأسواق مجنوناً ، والصبية يدمون عقبه بالحجارة يقذفونه بها .

ولقد كان ميدان جهاد الصوفية قد اتسع فى عصر ابن تيمية ، إذ كثر أتباعهم ووجد علماء دعوا إلى تكفيرهم ، وكان على رأس الصوفية أفذاذ دونوا فى عبارات قوية آراءهم ودافعوا عنهم ، ولعل أبرز أولئك ابن عربى الذى قرأ كتب ابن حزم وأعجب بها ، ولكنه نهج منهج التصوف ، ونادى بنظرية وحدة الوجود والاتحاد بين العابد والمعبود ، وقد تصدى من بعده ابن تيمية لتفنيد أقواله .

وعلى ذلك يصح أن نقول إن ابن تيمية تتلمذ على ابن حزم فى كتبه ، كما تتلمذ من بعده ابن عربى ، وهذا نادى بالتصوف ، ومذهب الاتحاد وابن تيمية حاربه وناضله فى كتبه ، فالتقى المختلفان فى التناول من تلك المائدة الخصبة مائدة العلوم التى فتح عيونها ابن حزم وإن اختلف منهاج كل منهما .

٢ — وحدانية الذات والصفات

٢٦٥ — يقصد بوحدانية الذات والصفات أمران (أحدهما) أن ذات الله سبحانه وتعالى ليست مشابهة للحوادث فليس سبحانه وتعالى بجسم ولا مركب من أجزاء ، ولا يحد وجوده زمان ، ولا يحل فى مكان ، تعالى سبحانه عن ذلك علواً كبيراً . (والثانى) أن يكون سبحانه وتعالى غير متعدد فى ذاته ولا صفاته كما زعم النصارى فى الأقانيم : إذ يقولون واحد فى ثلاثة وثلاثة فى واحد ، بل يجب أن تكون صفاته سبحانه وتعالى ذاتية هى التى بها تعرف ذاته سبحانه ، ولا يؤدى تعددها إلى تعدد القدماء ، كما قال أولئك .

وبالنسبة للأمر الأول وهو تنزهه سبحانه وتعالى عن مشابهة الحوادث فلا يشبه أحداً من خلقه ، فإن ابن حزم يقرر ذلك ويؤكده ، ويدافع عنه دفاعاً قوياً بقلمه القوى ، فليس الله سبحانه وتعالى جسماً ولا يحل فى جسم . ويرد قول المشبهة ، فيذكر ادعاءهم أن الله سبحانه وتعالى جسم ، ويذكر أن

دليلهم بأن الله سبحانه وتعالى ذكر فى القرآن أن له يداً وعيناً ووجهاً وبأنه سبحانه وتعالى تجلى للجبل ، وبأنه سبحانه يأتى الناس فى ظلل من الغمام يوم القيامة إلى آخر ما جاء فى الآيات الكريمة ، يرد ذلك بقوله : « فجميع هذه النصوص وجوه ظاهرة بينة خارجة على خلاف ما ظنوه وقالوه » وسنبين ذلك عند بيان آرائه فى المتشابه من القرآن .

ويذكر قول بعضهم أن الله نور لقوله تعالى : « الله نور السموات والأرض » فيرد ذلك القول بقوله : « إن معنى الله نور السموات والأرض : هدى الله بتنوير النفوس إلى نور الله تعالى فى السموات والأرض ، وبرهان ذلك أن الله عز وجل أدخل الأرض فى جملة ما أخبر به أنه نور له ، فلو كان الأمر على أنه النور المضىء المعهود لما خبا الضياء ساعة من ليل أو نهار ألبتة ، فلما رأينا الأمر بخلاف ذلك علمنا أنه بخلاف ما ظنوه »(١) .

٢٦٦ — ويحكم ابن حزم بإلحاد من قال إن الله جسم سواء أكان ما ادعاه لله سبحانه وتعالى من جسمية كجسمية الحوادث أم لم تكن ، فيقول فى ذلك :

« من قال إن الله تعالى جسم لا كالأجسام فليس مشبهاً ، لكنه ألحد فى أسماء الله تعالى . إذ سماه عز وجل بما لم يسم به نفسه ، وأما من قال إنه تعالى جسم كالأجسام فهو ملحد فى أسمائه تعالى . ومشبه مع ذلك » (٢) .

وبهذا ينتهى إلى أن إلحاد الفريقين ثابت ، بيد أن من حاول التنزيه مع وصف الله سبحانه وتعالى بالجسمية ملحد بذكره وصفاً لله سبحانه أو اسماً من أسمائه لم يسم به نفسه ، ومن قال إن الله جسم ككل الأجسام فهو ملحد للأمرين ، لأنه سمى الله سبحانه وتعالى بما لم يسم به نفسه ، ولأنه كان مشبهاً ، وقد حكم بأن الله مشابه للحوادث مع أنه قال فى كتابه العزيز « ليس كمثله شىء » فمن جعله جسماً ككل الأجسام جعله مشابهاً لكل شىء .

---

(١) الفصل الجزء الثانى ص ١٩٩ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٢٠ .

٢٦٧ — وإن ابن حزم ينهج فى معرفة الذات العلية المناهج العقلية التى أشرنا إلى أنه يلتزمها فى دراساته لعقيدة التوحيد وإثباتها بإقامة البراهين العقلية ، ولكنه يتقيد بنصوص القرآن والأحاديث النبوية فى كل ما يتعلق بالذات العلية ، فلا يذكر الله سبحانه وتعالى بما لا يذكر به ذاته الكريمة ، فهو يستخدم العقل فى إثبات ما يذكره القرآن والسنة ما وسع العقل الإثبات بأن كان فى طاقة العقل إدراكه ، ولكنه لا يسمح للعقل أن يثبت غير ما أثبته القرآن ، حتى لا يتيه ويضل ، فعلى المؤمن أن يؤمن بما جاء به الدين ، ويأخذ بظاهر النصوص فيه كما يأخذ بظواهر النصوص فى الفروع ، ولا يتجاوزه ولأنه يأخذ بظواهر النصوص ، قرر أن ما يذكر فى القرآن الكريم عن الله سبحانه وتعالى ، من أنه العليم والحكيم والقادر والسميع والبصير من أسماء له سبحانه وتعالى ، فتلك أسماء الله الحسنى ، سمى الله جل جلاله بها نفسه ، فليس لأحد أن يسميها صفات . ولا أن يفكر فى أنها شىء غير الذات ، أو هى والذات شىء واحد ، ويرد قول الذين يقولون إن هذه صفات ، يستوى فى ذلك الذين يقولون إنها غير الذات كالأشاعرة ، والذين يقولون إنها والذات شىء واحد كالمعتزلة ، ولذا يقول :

« وإما إطلاق لفظ الصفات لله عز وجل فمحال لا يجوز ، لأن الله تعالى لم ينص قط فى كلامه المنزل على لفظ الصفات ، ولا على لفظ الصفة ، ولاحفظ عن النبي صلى الله عليه وسلم بأن الله تعالى صفة . أوصفات ، نعم ، ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم ، ولا عن أحد من خيار التابعين ، ولا عن أحد من خيار تابعى التابعين ، وما كان هكذا فلا يحل لأحد أن ينطق به . ولو قلنا إن الإجماع قد تيقن على ترك هذه اللفظة لصدقنا ، فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده . بل هى بدعة منكرة قال تعالى : « إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ، ولقد جاءهم من ربهم الهدى » .

ثم يقول : « وإنما اخترع لفظ الصفات المعتزلة ونظراؤهم من رؤساء الرافضة وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام ، سلكوا غير مسلك السلف الصالح ، ليس فيهم أسوة ولا قدوة ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ، ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ، وربما أطلق هذه اللفظة من متأخرى الأئمة من الفقهاء

من لم يحقق النظر ، فهى وهلة من فاضل ، وزلة من عالم ، وإنما الحق فى الدين ما جاء عن الله نصاً أو عن رسوله كذلك ، أو صح إجماع الأئمة كلها عليه ، وماعدا هذا فضلال(١) .

وترى أن ابن حزم يسمى ما ذكر من ألفاظ القدير والمريد والسميع والبصير مقروناً باسم الله تعالى اسماً له تبارك وتعالى ، وهو من أسماء الله الحسنى ، فالقدير مرادفة لكلمة : الله ، والسميع كذلك ، والبصير ، وهكذا ولذا يقول رضى الله عنه :

« هى حينئذ أسماء أعلام غير مشتقة بلا خلاف من أحد ، وكل هذا فإنما هى لله عز وجل أسماء بنص القرآن ، ونص السنة والإجماع من جميع أهل الإسلام قال الله تعالى: « ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها ، وذروا الذين يلحدون فى أسمائه سيجزون ماكانوا يعملون » ، وقال تعالى : « ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيًّا ماتدعوا فله الأسماء الحسنى » وقال تعالى : «هو الله الذى لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر ، سبحان الله عما يشركون . هو الله الخالق البارىء المصور له الأسماء الحسنى » وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحدا ، من أحصاها دخل الجنة ، إنه وتر يحب الوتر »(٢) .

٢٦٨ — وابن حزم فى هذا ظاهرى لا يتجاوز النص ، حتى لا يسمى هذا صفة إلا إذا جاء نص بذلك ، ولذا أطلق على سورة (قل هو الله أحد الله الصمد) إنه وصف للرحمن ، لأنه ورد أن النبى صلى الله عليه وسلم قال ذلك ، فهو يقول بعد أن ذكر الخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم وناقشه ، وفى هذا الخبر تخصيص لقوله « قل هو الله أحد» وحدها بذلك، وقل هو الله أحد خبر عن الله بما هو الحق ، فنحن نقول فيها صفة الرحمن بمعنى أنها خبر عنه تعالى حق » وهو يثبت لله تعالى علماً لا لأنه اقترن اسم الذات العلية

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٢١ .
(٢) الفصل الجزء الثانى ص ١٥٠ .

بكلمة العليم ، بل لأن الله سبحانه صرح بإسناد العلم إليه سبحانه فى قوله تعالى : « أنزله بعلمه »(١) وهكذا .

٢٦٩ — وإن هذا الرأى يتلاقى من بعض نواحيه مع رأى المعتزلة ، وإن كانوا يسمونها صفات ، وهو يسميها أسماء ، وقد جاء من بعد ذلك ابن تيمية فسماها هذه التسمية ، ولم يمانع فى أن تسمى صفات ، ولكنه على أى حال نهج منهاج ابن حزم فى هذه المسألة ، وإن كان يسميها صفات أحياناً ، ويسميها أسماء أحياناً ، فيقول فى رسالته التدمرية : « إنه ذكر من أسمائه وصفاته ما أنزله فى محكم آياته ، كقوله تعالى « الله لا إله إلا هو الحى القيوم » وقوله تعالى : « قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد » وقوله سبحانه : وهو العليم الحكيم ، وهو السميع البصير ، وهو العليم القدير ، وهو العزيز الحكيم ، « وهو الغفور الودود ذو العرش المجيد فعال لما يريد » « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم » « هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج فى الأرض وما يخرج منها ، وما ينزل من السماء وما يعرج فيها ، وهو معكم أينما كنتم ، والله بما تعملون بصير » وهكذا يستمر يستشهد بالآيات حتى ليذكر الآيات التى استشهد بها إمام الأندلس ابن حزم فيقول : « هو الله الذى لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون . هو الله الخالق البارىء المصور له الأسماء الحسنى ، يسبح له ما فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم ». إلى أمثال هذه الآيات والأحاديث الثابتة عن النبى صلى الله عليه وسلم فى أسماء الرب وصفاته ، ذلك كله يثبت ذاته وصفاته على وجه التفصيل ، وإثباته مع نفى التمثيل هو ما هدى الله به عباده إلى سواء السبيل . فهذه طريقة الرسل ، وصلوات الله وسلامه عليهم أجمعين(٢) .

وهكذا نجد ابن تيمية يتلاقى فى الرأى مع ابن حزم فقيه الأندلس ،

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٢٦

(٢) الرسالة التدمرية ص ٦ ، ٧ ، ٨ .

وإن اختلفا فهو فى إصرار ابن حزم على أن يسمى هذه أسماء لله تعالى . ويستنكر ويبالغ فى استنكار قول من يقول إنها صفات ، وأن هذا التلاقى فى التفكير يدل على أن شيخ الإسلام ابن تيمية اطلع على أقوال ابن حزم واختارها ، ورآها الطريقة السلفية التى يأمن سالكها من الضلال ، ويسلم من العثار .

الألفاظ الموهمة للتشبيه :

٢٧٠ — فى القرآن والأحاديث عبارات قد يفهم منها أن لله سبحانه وتعالى يداً مثل « يد الله فوق أيديهم » أو يفهم منها أن لله وجهاً مثل قوله تعالى « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » أو يفهم منه أن له عيناً مثل قوله تعالى : «ولتصنع على عينى » أو أن لله تعالى جنباً مثل : « يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله » . فهذه الألفاظ ونحوها قد اختلفت فيها أنظار العلماء ، فبعضهم قد اعتبرها من قبيل المتشابه الذى يترك علمه لله تعالى ، المشار إليه فى قوله تعالى : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب » فأولئك قالوا إنه من المتشابه الذى لا يعلمه إلا الله .

وقد قال هؤلاء إن لله يداً ولكن لا نعلمها ، وهى ليست كيد الحوادث نفياً للمماثلة بين الله وأحد من خلقه ، وله وجه ولكن لا نعلمه ، وله عين ولكن لانعلمها إلى آخر ما قرروا . ومن هؤلاء الأشاعرة أتباع أبى الحسن الأشعرى ، ويسمى هؤلاء مفوضين ، واعتبروا رأيهم ذلك هو رأى السلف ، لأنه تفويض مطلق لا تأويل فيه ولا محاولة تأويل .

وفريق آخر فسر هذه الآيات تفسيراً يتفق مع التنزيه والتقديس . ففسروا اليد بالقوة والسلطان ، والوجه يراد به الذات العلية ، والاستواء على العرش يراد به الاستيلاء الكامل على كل ما فى هذا الوجود . وسمى أولئك مؤولين ، أى أنهم يخرجون الكلام على غير ظاهره ، ولا يسمى أصحاب هذا النظر من السلف ، لأن نظرتهم ليست سلفية .

والمشبهة من حشو هذه الأمة قالوا : إن لله يدا كأيدينا إلى آخره . وذلك قول باطل لايقوله إلا جاهل ضال ، فإن كان من أهل العلم فهو ملحد مضل .

٢٧١ — هذه إشارة إلى أنظار العلماء المختلفة لمثل هذه الكلمات الواردة فى القرآن الكريم التى قد يتوهم بعض الناس فيها تشبيهاً أو تجسيماً . ولقد كان ابن حزم فيها كما فى غيرها متجهاً إلى المعانى اللغوية مجازاً كانت أو حقيقة وفسر الكلمات بها ، ولم يخرج بها عن ظاهرها ، وهو يقرر ما يراه الحق لا يهمه مخالفة من خالف ولا موافقة من وافق . فهو يوافق المعتزلة أحياناً ويخالفهم فى أكثر الأحيان ولنذكر رأيه .

فهو يفسر وجه الله تعالى فى قوله تعالى : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » بأنه الله ، ويقول : « نقول وجه الله ليس هو غير الله ، ولا نرجع منه إلى شيء سوى الله تعالى » ، برهان ذلك ، قول الله تعالى حاكياً عمن رضى الله عنه قوله : « إنما نطعمكم لوجه الله » فصح يقيناً أنهم لم يقصدوا غير الله تعالى ، وقوله عز وجل : « فأينما تولوا فثم وجه الله » إنما معناه : « فثم الله تعالى بعلمه وقبوله لمن توجه إليه » .

وترى من هذا أنه يفسر كلمة الوجه بأنها الذات العلية ، لأنه سبحانه عبر عن ذلك المعنى بهذا اللفظ فى موضع آخر ، ولا يفسر إلا أنه الذات العلية مثل ما حكاه عن الصالحين الذين يقولون عندما يتصدقون إنما : « نطعمكم لوجه الله » فما أرادوا إلا الذات العلية .

وهذا تفسير لغوى واضح لا مجال للشك فى صدقه .

٢٧٢ — ويفسر اليد فى قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » وقوله تعالى : « لما خلقت بيدى أستكبرت » ، وقوله تعالى : « مما عملت أيدينا » ، وقوله تعالى « بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء » يفسر اليد أو اليدين أو الأيدى بأن المراد الله سبحانه وتعالى ، فمعنى « يد الله فوق أيديهم » الله فوق أيديهم ، ومعنى « يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء » الله ينفق كيف يشاء ، ومعنى

« مما عملت أيدينا » مما عملنا . وكل هذا مجاز ظاهر يفهمه كل عربى ، وهو كقوله تعالى عن الدخول بالجارية بسبب ملكيتها « وما ملكت أيمانكم » فالمراد « وما ملكتم » وما فهم أحد أن المراد ملكية اليد اليمنى دون سواها ، فهى مجالات مشهورة تعد كأنها حقائق لغوية ، ولها مكانها من البلاغة ، ومراعاة مقتضى الحال . ويفسر كذلك كلمة أعين فى قوله تعالى : « فإنك بأعيننا » فإن المراد قربه من الله وقرب الله منه . وهكذا يفسر كل كلمة تدل على الجزئية بأن الذات العلية التى لا تتجزأ ، ولا تتركب بل إنها جاءت عن التشبيه وجلت عن التركيب ، وتنزهت عن كل مشابهة للحوادث .

وكذلك يفسر قدم الله التى جاءت فى قوله صلى الله عليه وسلم (إن جهنم لتمتلىء حتى يضع الله تعالى فيها قدمه) فإن المراد ذاته . والصورة فى قوله عليه السلام « خلق الله آدم على صورته » فإن المراد ملكه أى خلقه على الصورة التى أرادها ، فإضافة الصورة إليها إضافة ملك ، وهكذا (١) .

٢٧٣ — ويفسر ابن حزم الاستواء على ذلك النحو بما لا يتنافى مع التنزيه والبعد عن المشابهة بالحوادث ، بأن يفسر الاستواء بمعنى الانتهاء ، فمعنى استوى أى انتهى فعله تعالى إلى العرش ، أى أنه آخر الدنيا ، ويقول فى ذلك : « على العرش استوى » أنه فعل فعله فى العرش ، وهو انتهاء خلقه إليه ، فليس بعد العرش شىء ، ويبين ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الجنات ، وقال : فاسألوا الله الفردوس الأعلى ، فإنه وسط الجنة ، وأعلى الجنة وفوق ذلك عرش الرحمن ، فصح أنه ليس وراء العرش خلق ، وأنه نهاية جرم المخلوقات الذى ليس خلفه خلاء ولا ملاء ومن أنكر أن يكون للعالم نهاية من المساحة والزمان والمكان ، فقد لحق بقول الدهرية ، وفارق الإسلام ، والاستواء فى اللغة يقع على الانتهاء ، قال تعالى : « فلما بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً » أى فلما انتهى إلى القوة والخير ، وقال تعالى « ثم استوى إلى السماء وهى دخان » أى أن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هى عليه ، وبالله التوفيق ، وهذا هو الحق ، وبه نقول لصحة البرهان »(٢) .

---

(١) الفصل ج ٢ ص ١٦٦ ، ١٦٧ . (٢) الفصل ج ٢ ص ١٢٥ .

٢٧٤ — ونرى من هذا أن ابن حزم يحاول أن يخرج تلك الألفاظ التى يتوهم بعض العلماء فيها التشبيه تخريجاً لغوياً يؤديه ظاهر اللفظ من غير محاولة تأويل لأن المجاز المشهور لا يعد تأويلا ، مادام يجرى مثله فى اللغة الفصحى ، ويكون واضح الدلالة بين المقصود ، من غير عمل عقلى يخرج الكلام عن ظاهره الذى يفهمه العربى ببديهته من غير إعمال فكر ومحاولة عقلية .

وأن ذلك الظاهر هو الذى يفهمه العربى عند قراءة القرآن ، ويجب أن نفرض أن ذلك هو الذى فهمه الصحابة والتابعون ، الذين كانوا يفهمون القرآن ، كما يدل عليه ظاهره سواء أكان مجازاً أم كان حقيقة ، والمجاز لا يخرج الكلام عن الدلالة الظاهرة الواضحة المبينة ما دامت له قرينة واضحة .

وإننا نوافق ابن حزم فى فهمه فيما عدا تفسير الاستواء فإن تفسيره بالاستيلاء الذى هو مذهب المعتزلة أقرب فى نظرنا ، واللغة تدل عليه ، ويكون قوله تعالى : « استوى على العرش » معناه كمال السلطان فى هذا العالم ولعل ابن حزم اتجه إلى التفسير الذى اختاره . لورود الآثار بأن هناك عرشاً مخلوقاً ، وأنه مادى وموجود ، وأنه يرى أن الآثار الصحاح ، ولو كانت مروية بطريق الآحاد تثبت بها العقائد ، كما تثبت بها التكليفات العملية ، وإنه لامناص حينئذ من أن يكون الاستواء بمعنى الانتهاء إليه . مادام يؤمن بأنه آخر الخلق كما فهم من حديث النبى صلى الله عليه وسلم .

٢٧٥ — ومهما يكن نظر ابن حزم فى مسألة الاستواء فإن من المؤكد أن تخريجاته بإجراء تلك الألفاظ على المنهاج العربى ، واعتبار ذلك دلالة ظاهرة لا تأويل فى الوصول إليها ، هو الطريق الحق ، وهو ما كان عليه السلف فى نظرنا ، لأن العربى لا يمكن أن يفهم من قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » أن لله يداً ، إذن ذلك مجاز مشهور ، كما يقال وضع الأمير يده على المدينة .

وإن ذلك المنهاج المستقيم الذى قاله ابن حزم ، ولا نعرف أحداً من

علماء الكلام سبقه إليه — هو الذى سار عليه الغزالى من بعد ودونه فى كتابه إلجام العوام عن علم الكلام ، فقد قال فيه بيان معنى التقديس :

« التقديس معناه إذا سمع اليد والإصبع ، وقوله صلى الله عليه وسلم « إن الله خمر آدم بيديه ، وأن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن » فينبغى أن يعلم أن اليد تطلق على معنيين (أحدهما) هو الوضع الأصلى ، وهو عضو مركب من لحم وعظم وعصب ، واللحم والعظم والعصب جسم مخصوص وصفات مخصوصة وأعنى بالجسم عبارة عن مقدار له طول وعرض وعمق يمنع غيره من أن يوجد بحيث هو إلا بأن يتنحى عن ذلك المكان ، وقد يستعار هذا اللفظ أعنى اليد لمعنى آخر ، ليس ذلك المعنى بجسم أصلا ، كما يقال البلدة فى يد الأمير ، فإن ذلك مفهوم وإن كان الأمير مقطوع اليد مثلا ، فعلى العامى وغير العامى أن يتحقق قطعاً ويقيناً أن الرسول لم يرد بذلك جسماً هو عضو مركب من لحم ودم وعظم ، وأن ذلك فى حق الله تعالى محال وهو عنه مقدس »(١) .

وإنك ترى من هذا النص أن حجة الإسلام الغزالى ينهج منهاج ابن حزم تماماً ، فيفسر هذه الألفاظ تفسيراً مجازياً ، ويعتبر ذلك هو ظاهر اللفظ ، وأنه لا تأويل فيه ، ولا يخرج عن مقتضى الظاهر إلى باب من أبواب التأويل ، وقد بينا ذلك فى كتاب ابن تيمية ، ووازنا بين نظر ابن تيمية الذى يقول إن لله يداً ليست كأيدينا ، وعيناً ليست كأعيننا ، وادعائه أن ذلك مذهب السلف ، وانتهينا من الموازنة إلى أن يكون تفسير الصحابة ، وهم العرب الخلص هو نظر الغزالى .

وهنا نرد الفكرة إلى أول من تكلم بها ، وهو ابن حزم ، فقد سبق الغزالى فى تحقيقها ، والغزالى لا بد أنه قد اطلع عليها ، فقد ثبت أنه قرأ كتابه فى الأسماء الحسنى .

٢٧٦ — وابن حزم يرى أن القرآن كله جلى واضح لا تستغلق على

---

(١) إلجام العوام عن علم الكلام ص ٥ .

العقول معانيه ، ولاتستبهم على ذوى المدارك ألفاظه ، متى فهم القارىء العربية ، واستعان على فهمه بشارحه وهو النبى صلى الله عليه وسلم ، فقد تركنا صلى الله عليه وسلم على المحجة البيضاء التى ليلها كنهارها ، فلا ريبة لمستريب ، إلا إذا أراد الزيغ وقصد إليه ، وإذا كان يرى ذلك الرأى وينظر النظر ، فهو لا يرى فى القرآن متشابهاً إلا فى موضعين وما عداهما ليس بمتشابه فى ذاته ، إنما الاشتباه من المدارك التى لم تتجه إلى النص طالبة للحق فيه ، أو طلبته وهى متأثرة بأهواء سابقة وآراء منحرفة ، فتدرك النص بنظر منحرف ، فلا تراه على وجهه الصحيح ، ولنقبس قبسة من كلام ابن حزم فى هذا ، فهو نظر مستقيم :

إن ابن حزم يضع حداً فاصلا بين المتشابه الذى يكون اتباعه زيغاً ، والمحكم الذى يطلب العلم به فى قوله تعالى : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » .

والحد الذى وضعه هو أن ما يكون مطلوباً من الشارع لا يمكن أن تكون آيات القرآن الواردة فى موضوعه متشابهة ، وغيره قد يكون فيه المتشابه . ثم ينتهى بالاستقراء إلى أن المتشابه ينحصر فى موضعين (أحدهما) فى أقسام القرآن و (الثانى) فى الحروف التى يبدأ بها فى أول السور ، فيقول فى ذلك :

« نظرنا فى القرآن وتدبرناه كما أمرنا الله تعالى ، فوجدناه جاء بأشياء منها التوحيد وإلزامه ، فكان ذلك مما أمرنا باعتقاده والفكرة فيه ، فعلمنا أنه ليس من المتشابه الذى نهينا عن تتبعه ، ومنها صحة النبوة وإلزامنا الإيمان بها ، فعلمنا أن ذلك ليس من المتشابه الذى نهينا عن تتبعه ، ومنها الشرائع المفترضة والمحرمة والمندوب إليها والمكروهة والمباحة ، وذلك كله مفترض علينا تتبعه وطلبه ، فأيقنا أن ذلك ليس من المتشابه الذى نهينا عن تتبعه . ومنها تنبيه على قدرة الله تعالى وذلك مما أمرنا بالتفكير فيه بقوله تعالى :

« أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت » وبقوله تعالى : « ويتفكرون في خلق السموات والأرض » فأيقنا أن ذلك ليس من المتشابه . ومنها أخبار سالفة جاءت على معنى الوعظ لنا ، وهى مما أمرنا بالاعتبار به بقوله تعالى : « لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب » فأيقنا أن ذلك ليس من المتشابه الذى نهينا عن تتبعه ، ومنها وعد أمرنا وحضنا على العمل لاستحقاقه ، ووعيد حذرنا منه . وكل ذلك مما أمرنا بالفكرة فيه : لنجتهد فى طلب الجنة ، ونفر من النار ، فأيقنا أن ذلك ليس من المتشابه الذى نهينا عن تتبعه فلما علمنا أن كل ما ذكرنا ليس متشابهاً ، وعلمنا يقيناً أنه ليس فى القرآن إلا محكم ومتشابه ، أيقنا أن كل ما ذكر محكم ، فلما أيقنا ذلك ضرورة علمنا يقيناً أن ما عدا ما ذكرنا هو المتشابه ، فنظرنا لنعلم أى شىء هو فنتجنبه ولا نتابعه ، وإنما طلبناه لنعلم ماهيته ، لا كيفيته ولا معناه ، فلم نجد فى القرآن شيئاً غير ما ذكرنا . حاشا الحروف المقطعة التى فى أوائل بعض السور وحاشا الأقسام التى فى أوائل بعض السور . فعلمنا يقيناً أن هذين النوعين هما المتشابه الذى نهينا عن اتباعه ، وحذر النبى صلى الله عليه وسلم من المتبعين له ، وكذلك وجدنا عمر رضى الله عنه قد أوجع صبياً ضرباً على سؤاله عن تفسير والذاريات ، فصح ضرورة أن هذين القسمين هما المتشابه الذى نهينا عن ابتغاء تأويله ، إذ لم يبق بعد ما ذكرنا إلا هذان النوعان ، ولا بد من تشابه فلم يبق غيرهما . فحرام على كل مسلم أن يطلب معانى الحروف المقطعة التى فى أوائل السور كهيعص ، وحمعسق ، ون ، والم ، و ص ، وطسم ، وحرام أيضاً على كل مسلم أن يطلب معانى الأقسام التى فى أوائل السور مثل والنجم ، والذاريات ، والطور ، والمرسلات عرفا ، والعاديات ضبحا وما أشبه ذلك »(١) .

هذه عبارات ابن حزم التى يعلن فيها رأيه فى المتشابه من القرآن ، ونراه قد سلك مسلك الاستقراء . فتتبع أوامر الله تعالى وآياته ، واختبر كل نوع من أنواع الآيات الكريمة ، فما وجده فى موضوع مطلوب اعتبره محكما . حتى يمكن الخطاب بمضمونه من تكليف بأمر أو نهى ، وعظة

(١) الإحكام فى أصول الأحكام الجزء الرابع ص ١٢٣ .

واعتبار ، وما لم يجد فى موضوعه أمراً أو نهياً وكان غير واضح المعنى هو الذى اعتبره متشابهاً ، وانتهى به الاستقراء إلى أن المشكل محصور فى فواتح السور ، وما ورد من عبارات القسم .

٣ — وحدانية الخلق والتكوين

٢٧٧ — اتفق المسلمون على أن الله تعالى خالق كل شىء ، فلاشىء فى هذا الكون إلا مخلوق من الله تعالى ، لأن الله سبحانه وتعالى وصف نفسه بأنه خالق كل شىء ، اتفق المسلمون على ذلك ، فمن قال إن شيئاً فى الكون بغير خلق الله وإرادته فقد ضل ضلالا بعيداً ، وخرج عن الإسلام خروجاً لاخلاف فيه .

وقد اتفقوا أيضاً على أن الله سبحانه وتعالى خلق الكون بإرادته واختياره فلم يصدر عنه صدور المعلول عن علته ، بل إنه سبحانه وتعالى فعال لما يريد ، مختار لما يفعل ، ولذلك ضل الفلاسفة الذين قرروا غير ذلك ، ولقد ناضلهم ابن حزم فى آرائهم ، وأبطلها بالأدلة العقلية القاطعة ، وجاء من بعده الغزالى فى كتابه تهافت الفلاسفة فأوفى على الغاية فى رد أقوالهم ، وبطلان ما انتحاوه من أقوال اليونان .

٢٧٨ — لهذا يجب على كل مسلم أن يؤمن بأن الله سبحانه وتعالى خالق لكل شىء ، وهو مبدع الكون ، وهو قادر مختار فعال لما يريد سبحانه وتعالى .

ولكن ثارت مشكلة بين علماء المسلمين من العصر الأموى إلى عصر ابن حزم، بل انحدرت مع الزمان إلى عصرنا الحاضر ، ولا زال الناس يخوضون فيها ، ما بين مهتد قد اهتدى واطمأن ، وضال قد انحرف ، ومفوض لله تعالى ، ولسان حاله يقول « ذرهم حتى يخوضوا فى حديث غيره » .

وتلك المسألة هى أفعال الإنسان ، أهى مخلوقة لله تعالى من غير استطاعة من الإنسان فيكون مجبراً ؟ ولا تكليف من غير قدرة واختيار حتى يكون فى أفعاله حراً مختاراً ؟ .

وقد اتفق المسلمون على حقيقتين لا مجال للشك فيهما ، وهما — أولا — أن الإنسان محاسب عما يكون منه إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر ، وأنه مجزى يوم القيامة بفعله الخير ، يجازى عليه بالثواب والنعيم المقيم ، والشر يعاقب عليه إلا أن يتغمده الله برحمته .

والأمر الثانى : أن الله سبحانه وتعالى يهدى من يشاء ويضل من يشاء ويغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فلا إرادة فوق إرادته ، ولا قدرة مع قدرته إنه على كل شيء قدير .

٢٧٩ — ومع اتفاق المسلمين على هذا كله اختلفوا فى فعل الإنسان أهو فيه مضطر مجبر أم هو فيه حر مختار ، والذين قالوا إنه حر مختار ، فكيف يكون اختياره ، أهو باستطاعة سابقة على الفعل أم مقترنة بالفعل ، أم سابقة ومقترنة ؟

لقد اختلفوا فى ذلك على أقوال أربعة ، وكل قول له طائفة تعاضده وتناصره ، وتدعو إليه وتدرسه ، وتدارس الناس على طريقته ، وقد أشرنا إلى هذه الفرق فى القسم الأول من دراستنا ، فالجبرية قالوا إن الإنسان مجبر غير مختار وهو فى أفعاله كالريشة فى مهب الريح لا تتحرك بغير حركتها وتنتقل مع الريح أنى انتقلت ، وكذلك الإنسان فى هذا الكون ، لأنه لا فاعل إلا الله تعالى ، فهو وحده الفعال ولا شريك له فى هذا الوجود ، ولو كان للإنسان فعل ينسب إليه لكان شريكاً لله تعالى فى الخلق والتكوين ، ولكان ذلك منافياً لوحدانية الخلق والتكوين المتفق عليها من جميع المسلمين ، وأن إضافة الفعل إلى الإنسان من حيث إنه قام به لا من حيث إنه وقع منه كما يقول القائل : مات فلان فالموت قام به ، لا أنه هو الذى أحدثه وكوّنه وخلقه ، بل المحيي والمميت هو الله تعالى ، ولا شيء من هذا لأحد من خلقه ، وأولئك هم الجهمية أتباع الجهم بن صفوان (١) .

---

(١) راجع فى بيان هذه الطوائف الأربع (الفصل فى الملل والنحل ج ٣ ص ٢٢) .

٢٨٠ — هذه هى الفرقة التى قامت بالجبر والاضطرار ، ومحت عن الإنسان الاختيار ، وإنها بلا شك أخذت بظواهر بعض النصوص ، وتركت نصوصاً أخرى فأشبهت الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض .

أما الطائفة الثانية : وهم الأشاعرة والماتريدية ، فقد قالوا إن الإنسان له استطاعة وهى ليست الإنشاء والتكوين ، بل الفعل من الله تعالى ، ولا فاعل إلا الله تعالى ، وهو وحده المريد المختار ، ولكن تكون استطاعة يخلقها الله تعالى عند الفعل يسمى الكسب والاكتساب ، وبها تكون المسئولية ، والجزاء عن الفعل إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر ، ولا شك أنهم قريبون من الجبرية ، وبعض العلماء يجعلونهم منهم .

والطائفة الثالثة : أكثر المعتزلة والشيعة الإمامية ، وهم يرون أن الإنسان مختار مريد باستطاعته الفعل ، وهى قوة أودعها الله نفسه ، وبها كان الفعل خيراً أو شراً ، ويزيدون فى قولهم إن الله يشاء الخير ويريده ، ولا يريد الشر ، فإرادته وأمره متلازمان ، وإذا كان لا يأمر بالشر فهو لا يريده .

والطائفة الرابعة : هى التى تقول إن الفعل يكون من العبد باستطاعة قبله ومقترنة به ، وأصحاب هذا القول بعضهم من المعتزلة وبعضهم من غير المعتزلة .

وفى الجملة أن أصحاب القوة المودعة أو الاستطاعة يقررون أن العبد تسند إليه أفعال نفسه بقوة أودعها الله إياه لتكون عليه التبعات ، ولتحقق التكليف ، ويكون الشخص مسئولا عن فعله ، ويتحقق الجزاء بالثواب والعقاب ، بتحقق العدالة ، فلا يكون حساب من غير قدرة .

بيد أن المعتزلة يزيدون على ذلك كما قلنا أن فعل الشر لا يريده الله تعالى ، لأن الإرادة والأمر متلازمان عندهم كما أشرنا ، فالشر لا يريده رب العالمين ، لأنه لم يأمر به ، وهو لا يريد إلا الهداية ، ولا يريد الضلال .

٢٨١ — هذه نظرات عاجلة إلى أقوال الفرق الإسلامية المختلفة بشأن القدرة الإنسانية فى الأفعال المسندة إلى البشر ، فما الذى قاله ابن حزم فى هذا الموضوع ؟

يظهر من مجموع ما يقرره ابن حزم أمران : (أحدهما) أنه يقرر أن أفعال الإنسان تكون باستطاعة للإنسان ، وتستمر حتى يقع الفعل ، ويتحقق الاختيار والقصد والعمل ، فهو بهذا يقرر مبدأ الاختيار ، ويرد مبدأ الجبر ، إذ يرى أن مبدأ الجبر يخالف الحس والنص واللغة ، فالنص مثل قوله تعالى « جزاء بما كنتم تعملون » وقوله تعالى « لم تقولون ما لا تفعلون » فنص على العمل وإسناده إلى المكلف ، وأما الحس ، فبالحواس وبضرورة العقل وبدهياته علمنا علماً لا يخالجه الشك « أن بين الصحيح الجوارح ، وبين مالا صحة لجوارحه فرقاً لائحاً بجوارحه لأن الصحيح الجوارح يفعل القيام والقعود وسائر الحركات مختاراً دون مانع ، والذى لا صحة لجوارحه لو رام ذلك بجهده لم يفعله أصلا ، ولا بيان أبين من هذا الفرق ، والمجبر فى اللغة هو الذى يقع الفعل منه بخلاف اختياره وقصده ، فأما من وقع فعله وقصده ، فلا يسمى فى اللغة مجبراً »(١) .

(الأمر الثانى) الذى يقرره ابن حزم هو أن الفعل لا يكون نتيجة للاستطاعة وحدها ، بل لابد من زوال كل الموانع الحاجزة التى تحول بين الاستطاعة وظهور أثرها فى الأفعال ؛ فهو يقول « نظرنا فوجدنا السالم الجوارح المريد للفعل قد يعترضه دون الفعل مانع لا يقدر معه على الفعل أصلا . فعلمنا أن ها هنا شيئاً آخر ، به تتم الاستطاعة ، وبه يوجد الفعل ، فصح ضرورة أن الاستطاعة صحة الجوارح مع ارتفاع الموانع ، وهذان الوجهان قبل الفعل ، وقوة أخرى من عند الله عز وجل »(٢) .

وهذا الكلام يدل على أن الفعل يقع بثلاثة عناصر : (١) استطاعة من العبد أودعها الله إياه (٢) وزوال الموانع (٣) وقوة من عند الله هى التى تسمى التوفيق ، فلا بد من التوفيق مع القدرة الإنسانية ، ويقيم الدليل على ذلك

(١) الفصل ج ٣ ص ٢٣ .　　(٢) الفصل ج ٣ ص ٢٠ .

فيقول : « ومن البرهان على صحة هذا القول إجماع الأمة كلها على سؤال الله تعالى التوفيق والاستعاذة به من الخذلان ، فالقوة التى ترد من الله تعالى ، فيفعل بها الخير تسمى بالإجماع توفيقاً وعصمة وتأييداً . والقوة التى ترد من الله سبحانه وتعالى على العبد فيفعل بها ما ليس طاعة ولا معصية تسمى عزماً أو قوة أو حولا ، وتبين من صحة هذا صحة قول المسلمين لا حول ولا قوة إلا الله »(١) .

٢٨٢ — وبهذا يتحرر أنه يلتقى مع المعتزلة فى قولهم أن الأفعال تسند إلى العبد باستطاعة أودعها الله إياه ، ولكنه يضم إلى تلك الاستطاعة البشرية القوة الإلهية التى يكون بها التوفيق ، ويكون بهذا الخذلان ، ومن هنا يفترق عنهم من حيث إنهم لايرون أن الله يريد الشر ، أما هو فيقول : يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء، فمن أخذ فى أسباب الهداية وسار فى طريقها وفقه الله تعالى ، ومن لم يقصد إلى أسباب الهداية أو يتجنب طريقها فإن الله لايوفقه ، فيكون الخذلان ويكون الضلال . والتوفيق والخذلان والهداية من أمر الله يقرره ابن حزم خضوعاً لنصوص القرآن الكريم واتباعاً للهدى النبوى الشريف .

٢٨٣ — وإنه ليؤيد ذلك بالدراسات النفسية والخلقية التى عالجها ، فبين أن الاتجاه إلى الخير يكون بدافع من النفس والاتجاه إلى الشر يكون بدافع منها أيضاً وكل ميسر لما خلق له » فمن اتجه إلى الخير مع الإصرار عليه هداه الله ووفقه ، ومن اتجه إلى الشر ولج فيه خذله الله تعالى ، ويقول فى طبيعة النفس :

« إن الله سبحانه وتعالى خلق نفس الإنسان مميزة عاقلة عارفة بالأشياء على ما هى عليه ، وخلق فيها قوتين متضادتين فى التأثير وهما التميز والهوى كل واحدة منهما تريد الغلبة على آثار النفس ، فالتميز هو الذى خص نفس الإنسان والجن والملائكة دون الحيوان الذى لايكلف ، وليس ناطقاً ، والهوى هو الذى يشاركها فيه نفوس الجن والحيوان الذى ليس ناطقاً من

(١) المصدر المذكور .

حب اللذات والغلبة . . . فإذا عصم الله النفس غلب التمييز بقوة من عنده هى له مدد وعون فجرت أفعال النفس على ما رتب الله عز وجل فى هواها من الشهوات وحب الغلبة والحرص والبغى والحسد وسائر الأخلاق الرذيلة والمعاصى .وقد قامت البراهين على أن النفس مخلوقة ، وكذلك جميع قواها المنتجة عن قوتيها الأوليين التمييز والهوى. كل ذلك مخلوق مركب فى النفس مرتب على ما هو عليه فيها ، كل جار على طبيعته المخلوقة »(١) .

٢٨٤ — ونرى من هذا كيف يبين الاستطاعة التى خلقها الله فى الإنسان وتوفيق الله تعالى لأهل الخير ، وخذلانه لأهل الشر ، وأن بهذه القوة قوة التمييز والاختيار عند منازعة الهوى تكون التبعات ، ويكون الجزاء من عقاب وثواب ،وإن توفيق الله سبحانه وخذلانه يكون مع هذه القوة العاملة فى النفس فيكون كل لما يسر له .

وإنه ليبين أن كل نفس قد كانت باتجاهاتها ومداومتها على حال معينة لا تستطيع الخروج عنها ، والأخلاق المطبوعة لا تقبل التغير ، ويسوق ذلك دليلا على أنه مع الاستطاعة المودعة نفس الإنسان توجد قوة أخرى وهى إرادة الله سبحانه وتعالى وتوفيقه ، فيقول :

« ومن عرف تراكيب الأخلاق المحمودة والمذمومة علم أنه لا يستطيع أحد غير ما يفعل مما خلقه الله عز وجل فيه ، فتجد الحافظ لا يقدر على تأخر الحفظ ، والبليد لا يقدر على الحفظ ، والفهيم لا يقدر على الغباوة ، والغبى لا يستطيع ذكاء الفهم ، والحسود لا يقدر على ترك الحسد ، والنزيه النفس لا يقدرعلى الحسد، والحريص لا يقدرعلى ترك الحرص ، والبخيل لا يقدر على البذل ، والجبان لا يقدر على الشجاعة ، والكذاب لا يقدر على ضبط نفسه عن الكذب ، كذلك يوجدون من طفولتهم ، والسيء الخلق لا يقدر على الحلم ، والحيي لا يقدر على القحة ، والوقح لا يقدرعلى الحياء ، والعيى لا يقدر على البيان ، والطيوش لا يقدر على الصبر ، والغضوب لا يقدر على الحلم ، والصبور لا يقدر على الطيش ، والحليم لا يقدر على الغضب ، والعزيز

(١) الفصل جـ ٣ ص ٥١ .

النفس لا يقدر على المهانة ، والمهين لا يقدر على عزة النفس ، وهكذا فى كل شىء ، فصح أنه لا يقدر أحد على ما يفعل إلا بما يتم الله فيهم القوة على فعله وإن كان خلاف ذلك متوهماً منهم بصحة البينة وعدم المانع »(١) .

٢٨٥ — هذا كلام ابن حزم فى فعل الإنسان وسلطانه عليه وسلطان الله تعالى ، وهو فوق كل سلطان وقد استمد كلامه من عناصر ثلاثة وهى الحس والنصوص والدراسات النفسية فى الأخلاق . فبالحس ثبت الاختيار بقوة أودعها الله نفس الإنسان ، وبها تكون المسئولية ، وبالنصوص ثبت أن توفيق الله لا بد منه ليكون فعل الخير ، وبالدراسات النفسية أثبت توفيق الله ، وأن القوة التى تكون من الله عند الفعل هى أمر أساسى فى وجود الفعل نحو الطاعات أو نحو المنهيات .

ولا شك أن دراسة المسألة على ذلك النحو من الدراسة التى تعددت أبوابها لم يسبق به ابن حزم ، ولكن هل حلت النتيجة التى وصلت إليها تلك المشكلة القديمة ؟ إن المشكلة فى أمرين — فى مسئولية العبد وسلطانه ، أهو ليس له سلطان مطلقاً أم له سلطان ليس كاملا ، إن فرضنا أن إرادة الله تعالى لها توجيه فى فعل العبد إذن كيف يكون الثواب والعقاب مع ذلك التوجيه المسيطر ؟ إن الثواب بلا شك رحمة من الله ، ويمكن معه العقاب ، إنه قد أحصى علم الله الحكم العدل ذلك ، فإليه تفوض الأمور ، ولكن لم كان العقاب ؟

الأمر الثانى — أنه لا يقع فى هذا الكون شىء بإرادة الله تعالى وسلطانه . وإنا نعتقد أن ابن حزم حل هذا الجزء من المشكلة ، ولكنه لم يحل الجزء الأول ، والمعتزلة حلوا الجزء الأول منها ، ولم يحلوا الجزء الثانى ، وهل فى الإمكان الجمع بين قول المعتزلة وقول ابن حزم ؟ إن ذلك يكون فيه الحل ، ومهما يكن الأمر فكلام ابن حزم أوسع كلام كتب فى المسألة .

---

(١) المصدر المذكور ص ٤٢ ، ٤٣ .

آراء لابن حزم حول السياسة

٢٨٦ — ابن حزم كتب كل المسائل الإسلامية ، وناقش الأقوال فى كل ماكتب وجادل وناضل ، ومن المتعذر أن نتصدى لكل ماكتب ، ولكن لا بد من دراسة رأيه حول العقيدة الأساسية فى الإسلام ، وحول الأمور السياسية التى شقت الوحدة الإسلامية واختلف المسلمون فيها . وذلك لأن هذه الأمور تبين المنزع السياسى لابن حزم ، وذلك جزء بلا شك من دراسة شخصه ، ولذا نتكلم فى هذه الأمور الثلاثة . وهى رأيه فى مرتكب الكبيرة ، ورأيه فى الخلافة ولمن تكون ، ورأيه فى المفاضلة بين الصحابة ، وقد كتب فى ذلك رسالة قيمة (١) .

وإن المسألتين الأخريين الصلة بينهما وبين السياسة واضحة ، بل إن مسألة الخلافة من صميمها ، أما مسألة حكم مرتكب الكبيرة ، فصلتها بالسياسة أنها نبتت فى ميدان السياسة ، أثارها الخوارج عند خروجهم على الإمام على بن أبى طالب . فقد حكموا بكفره . لأنه ارتكب ذنب التحكيم فثار القول فى هذه المسألة . واختلف العلماء فيها ذلك الاختلاف الكبير . ولنتكلم فى كل مسألة من هذه المسائل بكلمات موجزة . بل بإلمامات سريعة . ثم نتكلم فى فقهه الذى هو أخص ما اختص به وهو لب موضوعنا .

١ — رأيه فى مرتكب الكبيرة

٢٨٧ — قال أكثر الخوارج : إن مرتكب الذنب كافر ليس من أهل القبلة . وقال الحسن البصرى : إن مرتكب الذنب منافق يظهر الإسلام ، وأعماله تعلن غيره ، وتكشف قلبه ، وقال أكثر المعتزلة : إنه فى منزلة بين المنزلتين

(١) قد طبعها بدمشق مع ترجمة جيدة لابن حزم الأستاذ سعيد الأفغانى .

فهو ليس بكافر ولا مؤمن وهو فاسق ، ويصح أن يسمى مسلماً ، ولكنه لا يسمى مؤمناً قط . وهو مخلد فى النار .

وقال بعض المرجئة : لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة . وأولئك يبدو من ظاهر قولهم أنه يوم القيامة لا يكون فرق بين المذنب والمطيع ، والمرتكب والتقى ، والعاصى والولى .

وقال بعض المرجئة : يحاسب الله المذنب على ذنبه . وأمره مرجأ إلى ربه فإن شاء عفا عنه وأدخله فسيح رحمته . وإن شاء عذبه ، وإن يعذبه فهو عبده وإن يغفر له فبعزته وحكمته . وقالوا : إن هؤلاء مرجئة السنة . وينسب هذا الرأى إلى أبى حنيفة وغيره من الأئمة والأعلام ، ومنهم أبو الحسن الأشعرى وأبو منصور الماتريدى . وطائفة كبيرة من المسلمين ، وروى عن ابن عباس وابن عمر أنهما قالا : إن الله يغفر لمن يشاء من أصحاب الكبائر . ويعذب من يشاء إلا القاتل فإنه يخلد فى النار أبدا .

وقالت طائفة من المتأثرين بآراء المعتزلة : إن الله سبحانه وتعالى إما أن يعذب أهل الكبائر بذنوبهم جميعاً . وإما أن يعفو عنهم جميعاً . فلا يغفر لفريق دون فريق . ولا يعذب طائفة دون طائفة . لأنهم يرون أن ذلك هو العدل الذى يليق بالذات العلية ، وهو يسير على نظرية وجوب الصلاح والأصلح لذات الله تعالى ، وفى ثبوت ذلك نظر ، فإنه لا حاكم على فعل الله إلا الله تعالى ، وهو أحكم الحاكمين ، وليس لأحد أن يحكم على فعله جلت قدرته ، وإلا تجاوز قدره ، وعدا طوره .

٢٨٨ — هذه هى الآراء المختلفة فى مرتكب الكبيرة ، فما رأى ابن حزم؟

نجد ابن حزم فى رأيه فى هذه المسألة ظاهرى النزعة أيضاً ، يعتمد على النصوص فلا يهمل نصوص العفو والمغفرة ، ولا نصوص الحساب والعقاب ، ولذا يقول : « من لقى الله عز وجل تائباً توبة نصوحاً من كل كبيرة ، أو لم يكن عمل كبيرة قط فسيئاته كلها مغفورة ، وهو من أهل الجنة لا يدخل النار ، ولو بلغت سيئاته ما شاء الله أن تبلغ ، ومن لقى الله عز وجل وله كبيرة فأكثر لم يتب منها فالحكم فى ذلك الموازنة فمن رجحت حسناته على كبائره

فإن كبائره وسيئاته كلها تسقط وهو من أهل الجنة ولا يدخل النار ، ومن استوت حسناته مع كبائره وسيئاته فهؤلاء أهل الأعراف ، ولهم وقفة ولا يدخلون النار ، ثم يدخلون الجنة ، ومن رجحت كبائره وسيئاته بحسناته فهؤلاء مجازون بقدر ما رجح لهم من الذنوب ، فمن لفحة واحدة إلى بقاء خمسين ألف سنة فى النار ، ثم يخرجون منها إلى الجنة بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ويرحمه الله تعالى ، وكل من ذكرنا يجازون فى الجنة بما فضل لهم من الحسنات ومن لم يفضل لهم حسنة من أهل الأعراف فمن دونهم ، وكل من خرج من النار بالشفاعة ويرحمه الله تعالى ، فهم كلهم سواء فى الجنة ، ممن رجحت له حسنة فصاعداً »(١) .

٢٨٩ — هذا هو الرأى الذى اختاره ابن حزم ، وهو فى هذا يستمد رأيه من النصوص المختلفة فى القرآن الكريم والسنة النبوية ،وهو يسوق لهذا الرأى الأدلة على كل حكم من أحكامه التفصيلية .

وهو فيما يسوقه ظاهرى كما قلنا ، وهو فيها يجمع بين آيات الوعيد التى احتج بها المعتزلة ، وآيات العفو التى احتج بها المرجئة ، وآيات الحساب والعقاب والثواب والمساواة بين العمل وجزائه من مثل قوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة شراً يره » ومثل قوله تعالى : « وجزاء سيئة سيئة مثلها » ، وقوله تعالى : « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » ، وقوله تعالى : « ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها » ويعمل بالآيات التى فيها بشرى لمن كثرت حسناته وقلت سيئاته فى مثل قوله تعالى : « إن الحسنات يذهبن السيئات » ومثل قوله تعالى : « إن الله لا يظلم مثقال ذرة ، وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيما » وقوله تعالى : « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ، ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها » .

وهكذا فهو يعمل بجميع النصوص الواردة ، وينتهى من ذلك بهذا الرأى الذى يوازن فيه بين الحسنات والسيئات ، وهو اتباع لتفصيل ما أجمل من آيات العفو والغفران ، وما أجمل من آيات الوعيد والحساب والعقاب ،

---

(١) الفصل ج ٤ ص ٤٦ .

وكان التفصيل من نصوص القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف ، ونكتفى من هذه المسألة بهذا القدر ، ومن أراد استيفاءها فليرجع إلى كتاب الفصل (١) .

٢ — رأيه فى الخلافة

٢٩٠ — لقد فصل ابن حزم القول فى الخلافة وناقش فيها الفرق المختلفة ما بين الشيعة والخوارج بطوائفهم المختلفة ، وكان كشأنه فى كل ما يكتب يؤثر الإطناب على الإيجاز ، ويناقش أدلة مخالفيه ، دليلا ، دليلا ، بلغته الصارمة العنيفة ، وإذ نريد أن نستخلص رأيه من هذه المناقشات الحادة القوية ، فإنا نلخص مجمل آرائه فى أربعة أمور .

٢٩١ — أول هذه الأمور الأربعة أنه يقرر أن الإمامة فرض لازم ، لأن قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام ، فى الأموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق وسائر الأحكام ، ومنع الظالم وإنصاف المظلوم وأخذ القصاص يحتاج إلى رئيس فإن الناس لا يصلحون فوضى ، ولا تقام تكليفات الدين مع هذه الفوضى . ويقول فى بيان الفساد فى البلاد التى لا رئيس لها ، فإنه لا يقام هناك حكم حق ولا حد حتى قد ذهب الدين فى أكثرها ، فلا تصح إقامة الدين إلا بالإسناد إلى واحد .

ولقد كان فرض الإمامة العادلة ، لأنه لا يقام الشرع إلا بذلك الإمام ولا يدفع الظلم إلا به ، ويقول ابن حزم الذى عاش فى عصر الاضطراب السياسى بسبب ضعف الخلفاء : لم يبق وجه تتم به الأمور إلى الإسناد إلى واحد فاضل عالم ، حسن السياسة قوى على الإنفاذ ، وإنه إن كان كذلك فالظلم والإهمال معه أقل منه مع الاثنين فصاعداً .

وإذا كان ابن حزم يرى إقامة إمام فرضاً لازماً على المسلمين ، وأنه لا يحل للمؤمنين أن يبيتوا ليلة ، وليس فى عنقهم بيعة لإمام . فإنه يرد من أجل

---

(١) تراجع هذه النصوص فى كتاب الفصل ج ٤ ص ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ .

هذا على النجدات من الخوارج الذين لا يرون الخلافة أمراً لازماً فى الدين بل هى من مصالح الناس وعلى الناس أن يتعاطوا الحق فيما بينهم .

والخلاصة أن ابن حزم يرى أن الأمة الإسلامية واجب عليها الانقياد لإمام عادل ، يقيم فيها أحكام الله ، ويسوسهم بأحكام الشريعة التى أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم(١) .

وإنه لاشك عنده فى أن الواجب أن يكون الإمام واحداً لجميع المسلمين ويرد قول القائلين إنه يجوز أن يكون إمامان للمسلمين بأن ذلك قد يؤدى إلى التنازع بينهما ، وقد قال تعالى : « ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم »ولأن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « إذا بويع لإمامين فاقتلوا الآخر منهما » ولأن المسلمين جميعاً أمة واحدة فيجب أن يكون إمامهم واحداً ، ليكون مظهراً لهذه الجامعة .

٢٩٢ — وثانى الأمور التى تجب ملاحظتها فى الإمام ، ولا تنعقد الإمامة إلا إذا تحققت ، أن يكون الإمام قرشياً ، لأن الأنصار لما اختلفوا مع المهاجرين احتج أبو بكر عليهم بالقرشية فاقتنعوا ، إذ قال « لاتدين العرب إلا لهذا الحى من قريش » ولأن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « الأئمة فى قريش » ، ويقول فى ذلك ابن حزم : «نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن الأئمة فى قريش ، وعلى أن الإمامة فى قريش ، وهذه رواية جاءت مجىء التواتر ، رواها أنس بن مالك ، وعبد الله بن الخطاب ، ومعاوية . ومما يدل على صحة ذلك إذعان الأنصار رضى الله عنهم يوم السقيفة وهم أهل الدار والمنعة ، والعدة والعدد »(٢) .

ويلاحظ أن ذلك الشرط ليس موضع إجماع ، فإن الخوارج لم يشترطوه بل قالوا إن الإمامة للعدل من غير نظر إلى قبيلة ، بل قالوا أكثر من ذلك إنه إذا تساوى قرشى وحبشى فى الفضل ، والقيام بحق الكتاب والسنة فالواجب أن يقدم الحبشى ليسهل خلعه .

---

(١) الفصل جـ ٤ ص ٧٨ . (٢) المصدر السابق ص ٨٩ .

٢٩٣ - وثالث الأمور التى يجب ملاحظتها هو شروط الإمامة بعد القرشية فى نظره ، فهو يشترط فى الإمام شروطاً يجب توافرها بعد أن يتحقق وصف القرشية فاشترط أن يكون بالغاً مميزاً لقول النبى صلى الله عليه وسلم : « رفع القلم عن ثلاثة » ذكر منها الصبى حتى يحتلم ، والمجنون حتى يفيق ، وأن يكون رجلا : لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لايفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة » ، وأن يكون مسلماً لقول الله تعالى : « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا » ، والخلافة أعظم السبل ، ويشترط أيضاً عند ابن حزم فى الخليفة أن يكون متقدماً لأمره بأن يتقدم لتحمل تبعات الحكم والدعوة لطاعته فى القيام بحق كتاب الله وسنة رسوله الكريم ، ويشترط أن يكون عالماً بما يلزمه من فرائض الدين متقياً الله فى الجملة ، أى أن يكون ظاهر حاله الصلاح ، غير معلن الفساد فى الأرض ، لقول الله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » ويقول فى ذلك رضى الله عنه : « إن من قدم من لايتقى الله عز وجل ولو فى شىء من الأشياء ، أو معلناً الفساد فى الأرض غير مأمون أو من لاينفذ أمراً ، أو من لايدرى شيئاً فى دينه ، فقد أعان على الإثم والعدوان ، ولم يعن على البر والتقوى ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا أبا ذر إنك ضعيف لا تأمرن على اثنين ولاتولين مال يتيم » وقال تعالى : « فإن كان الذى عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً » الآية ، فصح أن السفيه والضعيف ومن لا يقدر على شىء لا بد له من ولى فلا يجوز أن يكون ولياً للمسلمين(١) .

ولا يشترط أن يكون الإمام سليم الجسم صحيحاً معافى ، بل تصح الإمامة ولو لم يكن ذا جسم سليم : لأن المقصود من الإمامة إقامة القسط ، وتنفيذ قوله تعالى : « كونوا قوامين بالقسط » فمن قام بالقسط فقد أدى ما أمر ، فالعبرة بالقدرة على القيام بالعدالة ، فهى مناط الإمامة ، وبغيرها لا يتحقق المناط ، وإن تحقق وتم اختياره وبيعته تحققت الإمامة .

٢٩٤ - وابن حزم يقرر ما أجمع عليه المسلمون ، وهو أن الإمامة

---

(١) الفصل جـ ٤ ص ١٦٦ .

لا تكون بالوراثة ، بل هى خلافة نبوية كل من استوفى شروطها هو أهل لها ولا يميز ابن الخليفة أو وارثه على غيره ، بل هو وغيره فيها سواء ، وهو يقرر ذلك فى قوله :

« ولا خلاف بين أحد من أهل المسلمين فى أنه لا يجوز التوارث فيها (أى فى الإمامة) ، ولا فى أنها لا تجوز لمن لم يبلغ حاشا الروافض ، فإنهم أجازوا كلا الأمرين؛ ولا خلاف بين أحد فى أنها لا تجوز لامرأة »(١) .

وترى من هذا أن ابن حزم يقرر ذلك المبدأ الإسلامى العادل من أنه لا توارث فى الخلافة الإسلامية ، وأنه لا ولاية للغلمان ، ولكن الشيعة الإمامية خالفوا الأمرين ، فجوزوا إمامة الصغير ، وأن يكون الأمر بالوراثة ، وذلك غير الإجماع فما عرف عن أحد الصحابة أو التابعين أنه قال ذلك ، فأمر المسلمين شورى بينهم ولا شورى إلا إذا كان المسلمون لهم الحق فى اختيار الخليفة ، وليس مفروضاً عليهم بوراثة جبرية .

وإنه من يوم أن أهمل ذلك المبدأ الإسلامى الجليل ، وقد صارت أمور المسلمين إلى فوضى ، وصارت إمرتهم إلى غلمان لا يحسنون القيام بشئونهم الخاصة ، فضلا عن القيام بشئون الأمة ، وتحقيق معنى العدالة فيها والتعاون بين الحاكم والمحكوم على البر والتقوى ، وعدم التعاون على الإثم والعدوان .

٢٩٥ — هذه شروط الخليفة عند ابن حزم ، وبقى أن نقول كيف يكون عقد الإمامة فى نظر ابن حزم ، أيكون بانتخاب عام ، بحيث يختاره جمهور المسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها ، فلا تتم البيعة إلا باختيار الأغلبية المطلقة منهم ، أم يكون باختيار أهل بلد بعينه ، أم يكون باختيار أى جمع ، وتكون الإمامة للسابق دون سواه ؟

يرى ابن حزم أن عقد الإمامة يتم بأحد وجوه ثلاثة قد أثرت كلها عن الصحابة وارتضاها جمعهم .

أولها وأفضلها فى نظره وأصحها عنده أن يعهد الإمام قبل وفاته إلى

---

(١) المصدر السابق ص ١٦٧ .

إنسان يختاره إماماً بعده ، وسواء أفعل ذلك فى صحته أم فى مرضه عند حضور الوفاة ، إذ لا نص ولا إجماع على المنع ، ويقول فى ذلك « كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبى بكر ، وكما فعل أبو بكر بعمر ، وكما فعل سليمان ابن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز ، وهذا الوجه هو الذى نختاره، ونكره غيره لما فيه من اتصال الإمام وانتظام أمر الإسلام وأهله ، ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب ، مما يتوقع فى غيره من بقاء الأمة فوضى ، ومن انتشار الأمر وارتفاع النفوس ، وحدوث الأطماع » .

ولكن يعترض على هذا بأن الصحابة والتابعين قد اعترضوا على العهد إلى يزيد والعهد إلى سليمان بن عبد الملك ، ومن قبله الوليد وغيرهم ، فيرد ابن حزم ذلك الاعتراض بأن الاعتراض لم يكن على أساس العهد ، وإنما كان على أساس أنهم كانوا غير مرضيين فى دينهم وأخلاقهم ، فقد كانوا يعلنون الفساد .

٧٩٦ — والوجه الثانى من أوجه عقد الإمامة التى يقرها ابن حزم « أن الإمام إذا مات من غير عهد ، أن يبادر رجل مستحق للإمامة فيدعو إلى نفسه ولا منازع له ، فإنه يفرض اتباعه والانقياد لبيعته والتزام إمامته وطاعته ، كما فعل على إذ قتل عثمان رضى الله عنهما ، ويستشهد على هذا الوجه من اختيار الإمام الأعظم بما فعله خالد بن الوليد فى غزوة تبوك فيقول : وقد فعل ذلك خالد بن الوليد . إذ قتل الأمراء : زيد بن حارثة وجعفر بن أبى طالب ، وعبد الله بن رواحة ، فأخذ الراية خالد عن غير إمرة ، وصوب ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ بلغه فعله وساعد خالداً جميع المسلمين رضى الله عنهم »(١) .

وإذا كان هذا الذى يقوم ويدعو لنفسه عند موت الخليفة تنفذ إمامته فكذلك تجوز إمامة مثله عند شيوع المنكر والدعوة لنفسه ، ولذا يقول ابن حزم : « أو أن يقوم كذلك عند ظهور منكر يراه ، فتلزم معاونته على البر والتقوى ولا يجوز التأخر عنه ؛ لأن ذلك معاونة على الإثم والعدوان »

(١) الفصل جـ ٤ ص ١٧٠ .

وقد قال عز وجل «وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان» ؟

وفى هذا الوجه كما ترى يتجه إلى ابن حزم إلى أن قيام الإمام المستوفى للشروط والدعوة لنفسه من قبيل القيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ؛ لأنه لا تصلح أمور الأمة فوضى لا إمامة فيهم ، فمن قام بحقها وجبت معاونته وطاعته ومن قام بعد قيامه إن كان بغير حق فهو باغ خرج على الإمام العادل ، وإن قيامه لمنكر شاع وذاع ، وملأ البقاع ، فإنه يكون إماماً داعياً لنفسه ، وبذلك تكون طاعته لازمة إن كان مستوفياً لشروط الإمامة ، وإن ذلك يكون من باب التعاون على البر والتقوى المنصوص عليه فى الآية الكريمة . هذا كله نظر ابن حزم ، ولنا فيه نظر نبديه فيما بعد .

٢٩٧ — هذان وجهان من وجوه عقد الإمامة للإمام ، أما الوجه الثالث من وجوه عقد الإمامة ، فهو أن يجعل اختيار الإمام بعد موته إلى رجل ثقة ، أو إلى أكثر من واحد ، كما فعل عمر رضى الله عنه عند موته ، ويقول ابن حزم فى هذا الوجه «وليس عندنا فى هذا الوجه إلا التسليم لما أجمع عليه المسلمون حينئذ ولا يجوز التردد فى الاختيار أكثر من ثلاث ليال للثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من النهى عن البيات ليلتين من غير إمام ، ولأن المسلمين لم يجتمعوا على ذلك أكثر من ذلك . والزيادة على ذلك باطل لا يحل»(١) .

وهذا الوجه يظهر أن ابن حزم خضع له خضوعاً ؛ لأنه لم يسعه الاعتراض على أمر أجمع عليه الصحابة ، وإجماعهم حجة لا يسوغ الاعتراض عليها ، بل يجب الأخذ بها .

أما الرأيان الآخران ، فإنه يرى الأخذ بهما فى كل حال ، فالأول يتعين الأخذ به عندما يكون عهد من الخليفة لمن يليه ، وهذا العهد فى نظره هو أسلم الطرق لصيانة وحدة الأمة ، ويتعين الطريق الثانى عندما لا يترك الخليفة

---

(١) ملخص المصدر السابق .

المتوفى عهداً فإنه فى هذه الحال تكون الإمامة لمن يتقدم لها من أهله ، ومن طلب البيعة من بعدها يكون باغياً ، مادام الأول قائماً بالعدل .

٢٩٨ — هذا نظر ابن حزم فى طريق عقد الإمامة ، ويلاحظ عليه أمران :

الأمر الأول — أنه كان ظاهرياً فى حكمه فى عقد الإمامة ، كشأنه فى كل الأحكام الشرعية ، فهو ينظر إلى الأمر الذى أقره الصحابة مجمعين عليه ، فوجده لا يخرج عن هذه الوجوه ، فهم قد أقروا عقد أبى بكر لعمر رضى الله عنه ، كما أقروا عهد عمر إلى ستة من الصحابة ، ليكون الخليفة من بينهم ، ثم فوض أربعة منهم إلى واحد هو عبد الرحمن بن عوف ، فسوغ بهذا أن يعهد إلى واحد أو أكثر اختيار خليفة ثم وجد أن علياً دعا إلى نفسه فلم ينكر عليه أحد من الصحابة ، وقد أطاعه أكثرهم واعتبروه الخليفة المرضى من جمهور المسلمين .

وجد الصحابة قد أجمعوا على صحة الإمامة بهذه الوجوه ، فكانت كلها وجوهاً فى اختيار الخليفة ، ولا شك أن نظره فى هذا نظر مستقيم ، بيد أنه أهمل البيعة فى أصل عقد الإمامة ، وأن كل هؤلاء لم يكونوا خلفاء إلا بعد أخذ البيعة فأبوبكر رضى الله عنه قد عهد إلى عمر ، ولكنه لم يتول السلطان حتى تمت له البيعة من الصحابة ، وكذلك كان الأمر بالنسبة لعثمان رضى الله عنه ، فإن عمر رضى الله عنه قد عهد إلى الستة ليختاروا من بينهم واحداً . ولذلك لما اختير عثمان لم يتم الأمر له إلا بعد أخذ البيعة .

ولذلك ما كان لنا أن نقول أن ذلك العهد كان هو عقد الإمامة ، إنما عقد الإمامة هو البيعة ، والعهد ترشيح شخص من الخليفة السابق أو ترشيح من بين ستة يختارونه هم ويعينونه وبعد ذلك الترشيح يكون عقد الإمامة بعقد البيعة .

وأما الأمر فى شأن اختيار على ، فإنه مادعا إلى نفسه ، بل الثابت فى التاريخ أنه دعى للخلافة من بعض الصحابة . فتقدم مجيباً الدعوة ، ولم تنعقد الخلافة بمجرد تقدمه ، بل كانت الخلافة بالبيعة نفسها .

ولذا نخالف ابن حزم فى اعتبار عقد الإمامة بالاختيار من الخليفة السابق . بل إن العقد هو بالبيعة نفسها ، وإنك لترى ذلك واضحاً مما كان فى سقيفة بنى ساعدة فإنه لم يكن أحد إماماً إلا بعد أن تقدم عمر لأبى بكر وقال له : امدد يدك أبايعك، وبعد تمام البيعة ، وعندئذ تولى أبوبكر إمرة المؤمنين ، وكان خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

الأمر الثانى — الذى نلاحظه — أن ابن حزم يقرر أنه إذا فشا المنكر جاز لشخص أن يتقدم يدعو لنفسه ، وعلى ذلك يكون فشو المنكر سبباً فى أن يخرج الإمام عن الإمامة إذا أعان الفساد ، لأنه يكون قد فقد شرط الإمامة ، ويكون موضع الإمامة شاغراً ، فيتقدم من يشغله ، ومن يعاون المتقدم ، فإنما يعاون على البر والتقوى ، ومن يسكت عن معاونته ، فإنما يعاون المنكر ، وبذلك يعاون الإثم والعدوان .

٢٩٩ — وابن حزم يفرض أن اثنين قد قاما يدعوان لأنفسهما فى وقت واحد، فى هذه الحال لا يجعل الحكم لمن ينال عدداً أكثر ،ومؤيداً من جمهور أكبر بل يجعل الأمر للزمن ، فمن سبق بدعوته ، ولو بطرفة عين ، قدم وكان الثانى باغياً ولو كان أفضل من الأول ، أو مثله ، أو دونه ، فمن جاء ينازعه تضرب عنقه كائناً من كان .

ويقول فيما لو قام اثنان معاً فى وقت واحد من غير أن يعرف السابق « فلو قام اثنان فصاعداً معاً فى وقت واحد ويئس من معرفة أيهما سبقت بيعته نظر أفضلهما وأسوسهما فالحق له ، ووجب نزع الآخر ، يقول الله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » ومن البر تقليد الأسوس وليس هذا بيعة متقدمة يجب الوفاء بها ، ومحاربة من نازع صاحبها ، فإن استويا فى الفضل قدم الأسوس ، نعم وإن كان أقل فضلا إذا كان مؤدياً للفرائض والسنن مجتنباً للكبائر مستتراً بالصغائر ، لأن الغرض من الإمامة حسن السياسة والقوة على القيام بالأمور ، فإن استويا فى الفضل والسياسة أقرع بينهما ، أو نظر فى غيرهما ، والله سبحانه وتعالى لا يضيق على

عباده هذا الضيق ، ولا يوقعهم فى هذا الحرج لقوله تعالى : « ما جعل عليكم فى الدين من حرج » ، وهذا أعظم الحرج(١) .

٣٠٠ — هذا نظر ابن حزم عندما يكون اثنان قد اتفقا فى الزمن عند الدعوة لأنفسهما ، فيقول إن المناط هو الفضل والسياسة ، والمعتبر السياسة أولا . فإن استويا فى السياسة يقدم ذو الفضل ، لأنه اشترك مع صاحبه فى المقدرة السياسية وزاد عليه الفضل ، فيكون سبب التقدم هو التفضيل ، وإن اختلفت رتبتهما فى السياسة قدم الأسوس ، ولو كان هو الأفضل فضلا ، بل ولو كان مستور الحال قائماً بالفرائض مجتنباً للكبائر مستتراً بالصغائر ، فإن تساويا فى الفضل والسياسة كانت القرعة هى الحكم بينهما .

٣٠١ — ومن مجموع ما تقدم يبين أن ابن حزم يهمل أمر البيعة ولا يجعله أساس عقد الإمامة ، بل يجعله على الرعية من واجبات الطاعة تنفيذاً لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » ويعتبر البيعة من قبيل التعاون على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وإن المتتبع لأخبار الخلفاء الراشدين يجد أن البيعة كانت أساس الاختيار وأنها كانت العقد الذى يعقد بين الإمام ، والأمة ، وهو عقد موثق بالأيمان يجعل بين كلا الفريقين التزاماً دقيقاً يجب عليه تنفيذه ، والقيام بحقه ، وتلتزم الإمامة بإقامة كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وتلتزم الأمة بالسمع والطاعة فى المنشط والمكره ما لم يكن عصيان لأمر الله ونهيه فإن كان عصيان فلا سمع ولا طاعة .

فأبوبكر عقد إمامته بالبيعة ، ولما عهد إلى عمر رضى الله عنهما عرض عهده على الصحابة مجتمعين ، ولم يتركهم حتى كانت الموافقة العامة ، ثم البيعة له من بعده .

وكذلك الأمر بالنسبة لإمامة عثمان رضى الله عنه ، فما تمت إلا بعد

---

(١) الفصل ج ٤ ص ١٧١ .

تمام البيعة من الصحابة الذين كانوا مجتمعين وما كان الأمر منهم إلا ترشيحاً .

وإمامة على رضى الله عنه كانت الدليل على أن البيعة هى الأساس فإنه قد أخذ البيعة من أهل المدينة الذين كانوا يبايعون من قبله ، فهم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان ، فاكتفى على ببيعتهم ، لأن المدينة كانت إلى ذلك الوقت مقر الصحابة الأولين وهم فضلاء هذه الأمة ، وأهل الحل والعقد فيها ، ومعاوية ومن معه اعتمدوا على ضرورة بيعة جميع المسلمين ، ووجدوا هذا المنفذ الذى ينفذون منه للطعن فى إمامة على حبيب النبى وصفيه المرتضى ، وتقول الأقاويل عليه ، ثم البغى عليه وهو الإمام العادل .

٣٠٢ — وإذا كانت البيعة أساس الولاية لإمرة المؤمنين بإجماع الصحابة فى عهد أبى بكر ، ثم فى عهد عمر ، ثم فى عهد عثمان ، ثم فى عهد على رضى الله عنه فإن أساس الخلافة الإسلامية هو اختيار فضلاء الأمة ، ولذلك نختار ذلك القول الذى يقول إن الإمامة لاتصح إلا باختيار فضلاء الأمة ، فى كل أقطار البلاد الإسلامية ، وقد حكى ابن حزم ذلك القول ، فقال : « ذهب قوم إلى أن الإمامة لاتصح إلا بإجماع فضلاء الأمة فى أقطار البلاد » .

وإذا كنا نخالف هذا القول الأخير ، فإنا نخالفه مخالفة جزئية ، وهو أنه يشترط للإمامة إجماع الفضلاء ، وقد يكون فى ذلك مشقة ، أو هو فى ذاته قد يكون متعذراً ، ولذا نكتفى بأن الإمامة تنعقد باختيار أكثر الفضلاء وكذلك كانت خلافة أبى بكر رضى الله عنه ، فإن خلافته قد انعقدت بمبايعة أكثر فضلاء الصحابة ، فالمهاجرون جميعاً بايعوه ، ولكن امتنع سعد بن عبادة عن مبايعته ، وما كان سعد إلا من فضلاء هذه الأمة الذين آووا ونصروا ، وكذلك انعقدت إمامة عمر رضى الله عنه من غير مبايعته ، وقد كان أكثر فضلاء الأمة هم الذين بايعوا علياً رضى الله عنه .

فالعبرة باختيار أكثر فضلاء الأمة ، لا بجميعهم ، وإن معرفة فضلاء الأمة فى عهد أبى بكر وعثمان وعمر كان سهلا لأنهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم صعب فى عهد على لتفرق كثير منهم فى الأقاليم المفتوحة ، ولكن الأكثرين كانوا بالمدينة فانعقدت بهم إمامة فارس الإسلام على رضى الله عنه ،

أما بعد عصر الصحابة فمعرفة فضلاء الأمة ليست أمراً سهلا ، ولم يؤثر عن التابعين ومن بعدهم أن سنوا طريقاً لتعرف فضلاء الأمة لأن الإمامة قد تحولت من عهد معاوية إلى ملك عضوض ، ولم تعد إمامة نبوية ، وإن أمكن تلمس رأى من الفقهاء التابعين ومن جاء بعدهم فإن فضلاء الأمة فى نظرهم كانوا علماءها . ولذلك فسر الأكثرون منهم أولى الأمر فى قوله تعالى « وأولى الأمر منكم » بأنهم العلماء .

٣٠٣ — وإنه على ضوء الدراسات الحاضرة ونظم الشورى نستطيع أن تقرر أن فضلاء الأمة هم الذين يقرر أهالى الأقاليم الإسلامية أنهم الفضلاء ، فكل إقليم يختار فضلاءه ، وأولئك الفضلاء المختارون الذين يعقدون عقد الإمامة ، ويكتفى باختيار الأكثرية المطلقة منهم .

وعلى ذلك لاوجه بعد هذا البيان لما يرد به ابن حزم قول الذين قالوا إن العقد يكون باختيار فضلاء ، إذ يقول فى رده : « إنه تكليف مالا يطاق » وما ليس فى الوسع ، وما هو أعظم الحرج ، والله تعالى لايكلف نفساً إلا وسعها ، وقال تعالى « ما جعل عليكم فى الدين من حرج » .

فإنه لاحرج ولاضيق ، وفيه أعظم السعة ، وليس فيه ضياع للمسلمين ، ويتحقق فيه القيام بالقسط والعدل ، ويتحقق به تنظيم التعاون الكامل بين المسلمين وبه تتحقق شوراهم التى هى معقد أمرهم ، ومعنى الحكم فيهم ؛ إذ قال تعالى « وأمرهم شورى بينهم » .

٣٠٤ — وإن الرأيين اللذين اخترناهما لعقد الإمامة أخطر الطرق على المجتمع الإسلامى ، وكلاهما يؤدى إلى فساد الأمر وتوسيده لغير أهله .

فأما الأول ، وهو العهد من الخليفة الحى إلى من يليه ، فقد أدى إلى أن آل الأمر إلى وراثة ، فالملك الأموى فى الشرق والغرب كان أساسه الوراثة ، ولم يكن غيرها أساساً ، وكان هذا كافياً لأن يجعله يتردد ولا يعتبر العهد من الخليفة السابق إلى الذى يليه أصلح الطرق لاختيار الخليفة ، فإنه لم يؤد إلى الوراثة فقط بل أدى إلى أمرين خطيرين (أولهما) أنه كان يعهد من لايصلح

للخلافة إما لصغره أو لضعف قواه ، أو لإعلانه الفسق والفساد ، وإن العيش الطرى الذى يعيشه أولئك الملوك الذين كانوا يتسمون بأسماء الخلفاء أو أمراء المؤمنين ظلماً وعدواناً ، لم يجعل منهم رجلا قوياً ذا إرادة نافذة ، بل كانت تضعف طبقاتهم جيلا بعد جيل حتى ينحل الأمر ، وينتشر الفساد ، ويستبد بهم العبيد والخدم ، ويكون أمر المسلمين إلى الجوارى الحسان ، والعبيد والغلمان ، وقد رأى ذلك ابن حزم وعاينه ، واستقراه فى التاريخ ودونه ، وفوق ذلك فإن العهد على ذلك الوضع ليس له أى أساس من الشرع ، ولا من عمل الصحابة الأولين ، وإنما هو بدعة ابتدعها معاوية فى الإسلام .

(الأمر الثانى) الذى أدى إليه ذلك العهد الذى اختاره ابن حزم أن الحكم صار استبدادياً غاشماً ، وذهبت الشورى ، وتعطل لب الحكم الإسلامى ، وهو الشورى ، كما قال الله تعالى « وأمرهم شورى بينهم » ولا أدرى كيف سوغ ابن حزم لنفسه تعطيل ذلك النص .

وإن ذهاب الشورى أضاع أمر المسلمين ، فذهب معنى التعاون الحقيقى الذى دعت إليه الآية التى كرر ابن حزم الاستشهاد بها ، وهى قوله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » فإن التعاون فى الحكم ليس فى الطاعة المطلقة كطاعة الجندى فى ميدان الجهاد ، وإنما التعاون فى الحكم هو تبادل وجهات النظر ، وذلك بالشورى ، ولذلك أمر بها النبى صلى الله عليه وسلم فيما كان يتولاه من الشئون العامة ، فقال تعالى : « وشاورهم فى الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله » .

٣٠٥ — وإن الوجه الثانى الذى اختاره لم يكن أقل خطراً على الجماعة الإسلامية من سابقه ، بل إنه الفوضى فى ذاته ، كيف يقال إن كل من يدعو لنفسه ممن يستوفى شروط الخلافة — وكل مدع يزعم فى نفسه أنه استوفاها — قد عقدت له الإمامة بهذا الادعاء مادام قد سبق غيره بالادعاء ، ولو بطرفة عين فإنه يكون الإمام دون غيره ، ولو كان غيره أفضل منه ، بل إنه ليزعم أنه إن التف حول الثانى فضلاء الأمة فإنهم آثمون ، ولعله يعتمد على الحديث « من جاءكم وأمركم على رجل واحد يريد أن يفرق جماعتكم فاقتلوه » ولكن

هذا اعتماد على غير معتمد لأن الحديث موضوعه أن يكون أمر المسلمين على رجل واحد ، وهل يكون أمر المسلمين على رجل بمجرد الدعوة لنفسه ؟ إن ذلك غريب فى بابه .

إن ابن حزم كان فى هذا التفكير يستمد حكمه من أحوال الأمويين ، وما كان عليه عصره ، ونسى رضى الله عنه أن حال عصره فى الأندلس كانت أسوأ أحوال الحكم فى الإسلام ، فقد قام فى عهده بضعة رجال من بنى أمية كلهم ادعى الخلافة وكلهم تسمى بأمير المؤمنين ، وكان يستعين بعضهم على بعض بالنصارى ، وكل ذلك فى بضع سنين ، حتى فسدت الدولة ، وصار بأس المسلمين بينهم شديداً ، وكفى ذلك عبرة لأولى الأبصار .

٣ — المفاضلة بين الصحابة

٣٠٦ — لابن حزم رسالة خاصة فى المفاضلة بين الصحابة(١) ، وقد اشتمل عليها كتاب الفصل ، ولا نريد أن نحصى ما اشتملت عليه هذه الرسالة ولكن نريد أن نذكر منها ما يكفى لبيان رأى ابن حزم فى مقام على بن أبى طالب بين الصحابة ومقام معاوية ، إذ كان يعده من الصحابة ، فإن ابن حزم كان أموى النزعة كما كان أموى الولاء ، يرى صحة إمامة الأمويين فى الشرق والمغرب على سواء ، ويرى بحق أنها أنبل من حكم الأندلس ، فى عهدهم اجتمع وازدهر ، ومن بعدهم تفرق واضطرب ، حتى التهمه العدو الذى يتربص بالمسلمين الدوائر ، ويريد لهم القاضية ، ولشدة تعصب ابن حزم للأمويين

---

(١) قام بطبعها الأستاذ سعيد الأفغانى ، وترجم لابن حزم ترجمة بعيدة ، وبذل فى تصحيح الرسالة وضبط نصوصها والتأريخ لرجالها جهداً مشكوراً ، جديراً بكل تقدير ، وإن هذه الرسالة هى بنصها فى ضمن كتاب الفصل لابن حزم الجزء الرابع يبتدىء من ص ١١١ وإن ذلك التوافق يعطينا صورة عن كتاب الفصل ، يستفاد منها أن ذلك الكتاب هو عدة رسائل قد كتبها ، وكل رسالة فى جملتها بحث قائم بذاته ، وقد بدا له أن يجمع هذه الرسائل فى كتاب فجمعها وأعطاها ذلك الاسم الذى يدل على أصله ، وهو الفصل ، فإنه جمع لفصله وهى فى معناها قطعة منقولة إلى موضع غير الموضع الذى كانت فيه ، كالنخلة المنقولة من مكان إلى مكان فهى رسائل مفردة نقلت إلى ذلك المجموع ، فكان منها ذلك الكتاب الذى يسمى بذلك الاسم مشيراً إلى أصله .

اتهم بأنه ناصبي يعادى علياً وأولاده ويناصبهم العداوة الظاهرة ، وفى هذه الرسالة النصوص الكاشفة عن حقيقة رأيه والدعامة التى يبنى عليها حكمه .

٣٠٧ — يستعرض ابن حزم أقوال الفرق المختلفة والعلماء فيمن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم : فمن قائل على بن أبى طالب رضى الله عنه ، ومن قائل عمر بن الخطاب ، ومن قائل جعفر بن أبى طالب ، ومن قائل أبو بكر وهم كثيرون ، ثم يحكى قول داوود بن خلف الأصبهانى الفقيه فيقول :

قال داوود بن على الفقيه رضى الله عنه : « أفضل الناس بعد الأنبياء عليهم السلام أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأفضل الصحابة : الأولون من المهاجرين ، ثم الأولون من الأنصار ، ثم من تبعهم منهم ، ولا أقطع على إنسان منهم بعينه أنه أفضل من الآخرين من طبقته ، وقد روينا عن متقدمى العلم ممن يذهب إلى هذا القول ، وقال يوسف بن عبدالله بن عبد البر النمرى غير ما مرة : « إن هذا قوله ومعتقده » .

هذا رأى يتجه إلى تفضيل الطبقات لا إلى تفضيل الأشخاص ، ولكل طبقة مقامها ، ولكل صحابى قدره ، ولكن ابن حزم لا يرتضى ذلك الرأى الذى لاينجو به صاحبه من التفضيل الشخصى ، حتى لايكون فى المفاضلة غض من مقام المفضل عليه الذى يؤخر الحكم مرتبته عن صاحبه الذى هو فى طبقته .

ويرى ابن حزم أن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أمهات المؤمنين أزواجه وأن الذى يليهن أبوبكر الصديق خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم عمر ، ثم يتصدى للمفاضلات الشخصية بين الصحابة البارزين .

٣٠٨ — ولكنه قبل أن يحكم بالفضل لأحد على غيره بعد أن فضل من سبق ، يضع الموازين الضابطة للمفاضلة حتى تكون بالقسطاس ، ولا يظلم فيها أحداً .

وإنه فى سبيل ذلك يقسم الفضل إلى قسمين : فضل اختصاص ، وفضل بسبب العمل والمجازاة عليه ، أما فضل الاختصاص فإنه يشترك فيه الإنسان وغيره ، وذلك لأن الاختصاص هبة من الله العلى القدير ولا يسأل عما يفعل ، ومن ذلك فضل الملائكة فى خلقهم ، وفضل الأنبياء فى ابتداء خلقهم على غيرهم من الناس ، وفضل مكة على كل البلاد ، وفضل رمضان على غيره من الشهور ، وفضل ناقة صالح على سائر النوق ، وغير ذلك .

أما القسم الثانى ، وهو فضل المجازاة على العمل ، فهو الذى توضع له الموازين التى توزن بها الأعمال ، فمن ثقلت موازينه نال الفضل على غيره ، ويرجع أسباب الترجيح إلى سبعة أمور . هى :

١ — عين العمل وذاته بأن يكون العمل كاملا فى فروضه ونوافله .

٢ — وفضله من حيث القصد وخلوص العمل لوجه الله تعالى . أو أن تشوبه شائبة من الدنيا .

٣ — ومن حيث الرتبة بأن يقوم بكل الحقوق والواجبات والمنهيات ، فيقوم برتب الواجبات كلها لاينقص رتبة ، ولا يقدم واحدة على أخرى ، ولا تقع منه كبيرة فى ماضيه ، وإن تاب عنها توبة نصوحاً .

٤ — وهى من حيث الزمان كمن يقوم بواجبات يفرضها الزمان كمن يصبر على الأذى فى صدر الإسلام ويقوم بواجبه فيه ، أو يكون عام مجاعة فيقوم بما يوجبه عليه الدين ، ويسبق إليه ، فى وقت الحاجة والغوث .

٥ — ومن حيث الحكم بأن يستويا فى أداء الواجبات ، وأحدهما أكثر نوافل .

٦ — ومن حيث المكان بأن يقوم أحدهما بالواجب فى مكان أشق ، أو العمل فيه أقدس .

٧ — ومن حيث الإضافة أو النسبة كالعمل مع النبى وتقريبه إياه (١) .

---

(١) لخص هذا من رسالة المفاضلة بين الصحابة ص ١٧٤ إلى ١٨٠ .

٣٠٩ — وابن حزم يطبق هذه الموازين ، فيقرر أن نساء النبى أفضل الناس بعد النبيين ، للأمرين: الاختصاص وفضل المجازاة فقد اختصهن رب العالمين بأن جعلهن من بين نساء العالمين فى جوار رسوله الأمين ، وهن فوق ذلك كن القانتات العابدات الصالحات الصابرات وليس لأحد عمل أكثر من عملهن ، فاجتمع لهن السبق بالعمل الصالح مع الاختصاص الإلهى والتفضيل الربانى .

وبعد أن يفيض فى بيان فضل نساء النبى صلى الله عليه وسلم على الناس أجمعين رجالا ونساء ويبين فضلهن على بناته ، فكل امرأة من نسائه أفضل من فاطمة ابنته التى هى قطعة منه . ويتكلم فى قول النبى صلى الله عليه وسلم عن فاطمة بأنها سيدة نساء المؤمنين ، فيقول : « واستدركنا بياناً زائداً فى قول النبى صلى الله عليه وسلم : إن فاطمة سيدة نساء المؤمنين ، أو نساء هذه الأمة » ، فنقول وبالله التوفيق : إن الواجب مراعاة ألفاظ الحديث ، وإنما ذكر فى هذا الحديث السيادة ، ولم يذكر الفضل ، وذكر عليه السلام فى حديث عائشة الفضل نصاً بقوله عليه السلام : « وفضل عائشة على سائر النساء كفضل الثريد على سائر الطعام » ، والسيادة غير الفضل ، ولاشك أن فاطمة رضى الله عنها سيدة نساء العالمين بولادة النبى صلى الله عليه وسلم لها ، فالسيادة من باب الشرف لامن باب الفضل ، فلا تعارض بين الحديثين ألبتة ، والحمد لله رب العالمين(١) .

٣١٠ — هذا كلام ابن حزم ، ولا ندرى كيف يفرق بين السيادة والفضل فى حديث نبوى ، إن النبى الذى نهى عن التفاخر بالأنساب ، والذى قال لابنته وغيرها : إنه لا يغنى عنها من الله شيئاً ، لا يمكن أن تكون السيادة فى لغته معناها الشرف الدينى ، والفضل العمل بالتقوى ، وأن فاطمة تربت فى مهد النبوة ونشأت بين أحضان النبى صلى الله عليه وسلم ، فلا بد أن تكون قد نشئت على أكمل الأخلاق والفضائل الدينية ، حتى تكون فى عملها مثلا لسائر النساء فإن سادتهن فبالعمل لابشىء سواه ، وأن حديث « فضل عائشة

---

(١) الفصل جـ ٤ ص ٤٦ .

على سائر النساء كفضل الثريد على سائر الطعام » لايدل دلالة قاطعة على أنها أفضل من كل امرأة حتى فاطمة التى قالت عنها أم المؤمنين عائشة : «إنها ليست كغيرها من النساء » .

ولذلك أخالف ابن حزم ، وأحسب قوله هذا من شدة رغبته الأموية ومقاومته للشيعة ، لأنهم هم الذين كانوا يدعون ما يدعون على أساس نسبتهم لفاطمة وعلى ، فأراد أن يبين أن هذين اللذين ينتسبون إليهما ليس لهما الفضل الأول ، بل يوجد من هو أفضل منهما ، وأن كل نساء النبى أفضل من فاطمة التى يفاخرون بالانتساب إليها .

وإنه ليشكك فى أسبقية السيدة فاطمة على سائر النساء ، بينما يقبل كلاماً عربياً منسوباً لعمر رضى الله عنه ، يتنافى مع كل ما عرف عن عمر ، وهو أنه قال : « كان أبو بكر خيراً وأفضل من معاوية ، وكان معاوية أسود من أبى بكر » .

إن عمر لا يمكن أن يقول هذا ، لأن عمر لاينظر فى السيادة إلى النسب وإنما ينظر فى السيادة والشرف إلى العمل ، وعمر الذى يأذن لبلال وعمار دون أبى سفيان وقد طرقا بابه مع أبى سفيان لا يمكن أن يقول إن معاوية أسود من أبى بكر ، إن عمر أحرص على دينه وخلقه من أن يقول عبارة يتوهم أحد منها أن من سادوا فى الجاهلية هم سادة الإسلام ، ويرتفعون إلى مقام الصديق حتى يوازنوا به فى خيره وفضله وسيادته فى الإسلام ، إنه السيد حقاً ، ولكن النزعة الأموية سهلت للحافظ ابن حزم وهو الثقة أن يقبل هذا الكلام مع غرابته ، ومنافاته لخلق المنسوب إليه ، وهو عمر الذى أنار الله بصيرته .

٣١١ — يبين ابن حزم أن أفضل الصحابة بعد نساء النبى صلى الله عليه وسلم أبو بكر وينص على فضله على على بن أبى طالب ، ويذكر أنه كان أكبر جهاداً من على ، لأنهما جاهدا هو وعمر بلسانهما وعملهما فى مكة والمدينة وعلى لم يجاهد إلا فى المدينة بسيفة وجهاد اللسان بالحجة والبرهان لا يقل عن جهاد السيف. ويذكر أن أبا بكر أعلم من على ، ويجتهد فى إثبات ذلك ، ثم يبين

أنه أكثر فتاوى ورواية من على إذا قيست الرواية والفتاوى بالمدة التى عاشها بعد النبى صلى الله عليه وسلم وهى سنتان وستة أشهر مع مقارنتها بالمدة التى عاشها على وهى ثلاثون سنة ، ثم يثبت أن الصديق أقرأ من على وأتقى منه وأزهد وأنه لم يستعمل أحداً من أقاربه ، بينما ولى على أولاد عمه العباس ولايات ، وثبت أيضاً أن أبا بكر أكثر صدقة من على ، وأن أبا بكر هو السابق إلى الإسلام .

٣١٢ — ثم يقرر بعد هذا أن الصديق أسوس من على رضى الله عنهما وهو عند ذلك يذكر فضل أبى بكر فى السياسة ، وذلك لاشك فيه ، ولكنه يحمل عليه وزر معاوية ، الذى فرق المسلمين ، وشتت شملهم ، فيقول فى أبى بكر قوله الحق :

« أخضع فارس والروم ، وأضرع حدودهم ، ونكس راياتهم ، ومكن للإسلام فى أقطار الأرض ، وأذل الكفر وأهله ، وشبع جائع المسلمين ، وعز ذليلهم واستغنى فقيرهم ، وصاروا إخوة لاخلاف بينهم ، وقرءوا القرآن وتفقهوا فى الدين »(١) .

ثم يقول فى عهد على رضى الله عنه : « قد رأى الناس خلاف ذلك كله وافتراق كلمة المؤمنين ، وضرب المسلمون بعضهم وجوه بعض بالسيوف وشك بعضهم قلوب بعض بالرماح وقتل بعضهم من بعض عشرات الألوف وشغلهم ذلك عن أن يفتحوا من بلاد الكفر قرية ، حتى ارتجع الكفر كثيراً مما صار بأيدى أهل الإسلام من بلادهم فلم يجتمع المسلمون إلى اليوم »(٢) .

وإن ذلك الكلام حق ، ولكن يتحمل وزره معاوية وأشباهه ، وهو لايدل على أن عليا تنقصه السياسة ، إنما ينقص عصره عن عصر أبى بكر ، ولو أن أبا بكر عاش إلى عهد معاوية وأشباهه ، وشدد فى أمر الردة ما شدد لكان من مناوئيه مثل معاوية وأبيه ، ولكن كان عصر أبى بكر عصر عمر

---

(١) المفاضلة بين الصحابة طبع الأفغانى ص ٢٥٠ .

(٢) المصدر المذكور .

وأبي عبيدة ، وخالد وسعد بن أبي وقاص ، والأنصار الذين آووا ونصروا ؛ فلم يكن مخالف لهم من الطلقاء وأبناء الطلقاء .

فوزر ذلك الخلاف على من بغى وخرج على صاحب الحق ، لا على صاحب الحق ، ولا وجه للموازنة فى هذه القضية لاختلاف العصر ، ووزر ذلك الاختلاف إلى يوم القيامة يقع على معاوية ومن عاونه على باطله .

٣١٣ — ينتهى ابن حزم من هذه الموازنة إلى تفضيل أبى بكر ، ومثل أبى بكر صنوه الإمام عمر رضى الله عنهما ، وإنا نوافقه فى ذلك ، وإن كنا قد أخذنا عليه بعض عبارات ضد على فارس الإسلام رضى الله عنه ، وإلى هنا نجد ابن حزم يحكم حكماً قاطعاً بتفضيل الشيخين ، ونحن نوافقه فى جزمه ويقينه ، ولكنه يجىء إلى المفاضلة بين على وعثمان فيتوقف ، ثم يرجع من غير أن يقطع بأن عثمان أفضل من على فيقول عمر رضى الله عنه « والذى يقع فى نفوسنا من غير أن نقطع عليه ولا نخطىء من خالفنا فى ذلك هو أن عثمان أفضل من على والله أعلم ، لأن فضائلهما تتقارب فى الأكثر » .

فهو لا يجزم ولا يقطع بتفضيل عثمان على فارس الإسلام على ، بل إنه لا يقطع بفضل أحد المهاجرين على بعض بعد عمر بن الخطاب ، فيقول « نقول بفضل المهاجرين الأولين بعد عمر بن الخطاب قطعاً ، إلا أننا لا نقطع بفضل أحد منهم على صاحبه كعثمان بن عفان وعثمان بن مظعون وعلى وجعفر وحمزة ، وطلحة والزبير ومصعب بن عمير وعبد الرحمن بن عوف ، وغيرهم من نظرائهم ثم بعد هؤلاء أهل العقبة(١) ، ثم أهل بدر ثم أهل المشاهد مشهداً مشهداً وأهل كل مشهد أفضل من المشهد الذى بعده ، حتى يبلغ الأمر إلى الحديبية ، فكل من تقدم ذكره من المهاجرين والأنصار رضى الله عنهم إلى تمام بيعة الرضوان فإنا نقطع على غيب قلوبهم أنهم كلهم مؤمنون صالحون ماتوا كلهم على الإيمان والهدى والبر ، كلهم من أهل الجنة لا يلج أحد منهم النار »(٢) .

---

(١) الأنصار الذين بايعوا بيعة العقبة .

(٢) المفاضلة ص ٢٦٥ .

٣١٤ — هذا كلام ابن حزم ، وهو يدل على أمرين : (أحدهما) أنه لا يقطع بتقديم أحد من الصحابة إلا نساء النبي وأبا بكر وعمر رضى الله عنهما .

(وثانيهما) أن أهل كل واقعة كبرى من وقائع الإسلام خير ممن يليهم، وفى كل فضل ، فأهل بدر خير من أهل أحد وفى كل فضل ،وجميعهم من أهل الجنة حتى بيعة الرضوان فى غزوة الحديبية ، ومن جاءوا بعد ذلك فهم دون ذلك ، ولم تجىء النصوص القاطعة بأنهم من أهل الجنة لا يدخلون النار قط .

وبهذا تبين أن ابن حزم لم يكن يبغض علياً ، ولم يكن من الناصبية الذين يناصبون علياً وذريته العداوة ، ولكنه كان شديداً على الشيعة .

* * *

فقه ابن حزم

تمهيد :

٣١٥ — لابن حزم فقه له لون خاص امتاز به ، وله آراء فقهية ليست فى فقه الأئمة الأربعة ولا غيرهم ، وهو يتفق فى كثير من الأحوال مع المنقول ، وإنا نذكر مثلا من هذه الآراء التى يخالف بها الأربعة ، إنه يرى أن تصرف المريض مرض الموت تبرعاً أو غير تبرع كتصرف الصحيح ، لا فرق بينهما ، ويرى أن تصدق المرأة من مال زوجها جائز ، ويرى أيضاً أنه يجوز للقاضى أن يعدل فى وصية أوصى بها شخص إذا كان فيها حيف وإثم ، وأنه يجوز للقاضى أن ينفذ وصية بقدر معلوم لبعض أقارب المتوفى الضعاف الذين لايرثون .

وقد اعتمد على ذلك قانون الوصية فى تقريره الوصية الواجبة ، وسنشرح ذلك الموضوع ، لأنه أصل لذلك الجزء من قانوننا إن شاء الله تعالى .

وابن حزم يخالف جمهور الفقهاء فى مسألة مهمة من مسائل الطهارة ، فهو يقرر أنه يجوز للجنب والحائض والنفساء ، أن تمس المصحف ، وتقرأ القرآن الكريم ، ويجوز بالأولى ذلك لغير المتوضىء ، ويحاول أن يدحض كل الأدلة التى يسوقها الفقهاء لإثبات تحريم ذلك ، وهكذا نجد ذلك كثيراً جداً سنتصدى لبعضه بشىء من البيان إن شاء الله تعالى .

٣١٦ — لذلك كان لابد من دراسته على هذا الأساس ، وهو أنه لون فقهى مخالف لما كان عليه الأئمة الأربعة ، وهو يخالفهم فى مسائل تعد فى مرتبة المجتمع عليها بينهم .

وكما يخالفهم فى الفرع يخالفهم فى منهاج الاستنباط ، فهم يعتمدون

فى استنباطهم على الكتاب والسنة والإجماع والرأى ، ويختلفون فى منهاج الرأى ما بين مضيق فيها وموسع ، فالشافعى يقصر الرأى على القياس ولا يتجاوزه إلى غيره ، وأبو حنيفة يفتح الباب للاستحسان والعرف بجوار القياس ، ومالك يفتح الباب مع ذلك للمصالح المرسلة وسد الذرائع ، ويفتح بذلك للفقه معيناً لا ينضب ، وينهج ابن حنبل فى استنباطه منهاجاً قريباً من منهاج مالك ولكنه فى عهد قد جمعت فيه السنة ودونت الروايات المأثورة عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وفقهاء الصحابة والتابعين ، فكانت المجموعات الفقهية المأثورة مغنية له عن إعمال الرأى فى كثير من الأحوال ولكنه مع ذلك فتح الباب واسعاً ولم يغلقه ، وكان له اجتهاد بنى على الرأى المتسع الرحاب .

هذه مناهج الأئمة الأربعة ، أما ابن حزم ، فقد اعتمد فقط على الكتاب والسنة والإجماع . بل إنه يصرح بأنه لا يصح لأحد أن يقلد أحداً ، ولو كان صحابياً ، وصريح ذلك أنه لم يبح تقليد الصحابى ، وسننظر فى ذلك ، ومقدار تمسكه بقوله هذا . أما الأئمة الأربعة ، فقد اتفقوا على القول برأى الصحابى ، قال ذلك أبو حنيفة ومالك ، وكتبه الشافعى فى الرسالة ، وأخذ به أحمد ، وكان ذلك من عمد فقهه التى قام عليها .

٣١٧ — كانت إذن مناهج ابن حزم مخالفة لمناهج الأئمة الأربعة فى استنباطهم وقد حمل فقهه اسم الفقه الظاهرى ، لأنه لم يعتمد إلا على ظاهر الكتاب والسنة . ولم يعتمد على نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية معللة ، بحيث تعرف عللها ، ويقاس عليها غيرها ، كما هو الشأن فى منهاج الأئمة الأربعة والفقه الذى قام على أصولهم يدرسون النصوص ، ويتعرفون الأحكام منها ، ولا يكتفون بذلك ، بل يتعرفون مع ذلك ما وراء النص من علة للحكم فيطرد الحكم الذى ورد به النص فى كل موضع تحققت فيه العلة التى استخرجوها وبذلك تعم العلة ، ويحمل على النص ما لم ينص عليه . ويكون القياس الفقهى الذى يقرره الفقهاء الأربعة ، ويعتبرونه من الأمور البدهية ، لأنه إثبات حكم المثل لمثله ، والمساوى لمساويه .

أما ابن حزم فإنه يأخذ الحكم من النص ، ولا يعلل النص ولذلك يسمى هذا المنهاج : المنهاج الظاهرى أو الفقه الظاهرى ، ولنتكلم فى تاريخه كلمة .

الفقه الظاهرى

نشأته وانتقاله إلى الأندلس

داود بن على :

٣١٨ — ولقد سبق ابن حزم بذلك المنهاج أبو سليمان داوود بن على بن خلف البغدادى مقاماً الأصبهانى نسباً ، وقد ولد سنة ٢٠٠ وقيل سنة ٢٠٢ ، ولقد تخرج داوود على تلاميذ الشافعى ، والتقى بكثير من أصحابه ، وكان معجباً أشد الإعجاب بالشافعى . وله فى فضائل الشافعى مصنف ، وقد سمع الكثير من محدثى عصره ، سمع من المقيمين ببغداد ورحل إلى غير المقيمين ببغداد ، فرحل إلى نيسابور ليسمع من المحدثين هنالك ، ولقد كان فصيحاً متكلماً قوى الحجة ، حاضر البديهة لا يهاب أحداً فى إعلان ما يعتقد ، ولقد جاء فى تاريخ بغداد للخطيب البغدادى « أخبرنا محمد بن الحافظ النيسابورى ، قال قرأت بخط أبى عمرو المستعلى : سمعت داوود بن على الأصبهانى يرد على إسحق يعنى ابن راهويه ، وما رأيت أحداً قبله ولا بعده يرد عليه هيبة له »(١) .

وكان مع حضور بديهته وقوة عارضته فيه عقل وكياسة وإدراك للأمور ، ولذا وصفه أحد معاصريه ، فقال « كان عقله أكثر من علمه »(٢) .

ولقوة إيمانه بما يقول مع كياسته وعقله كان يقول إن القرآن محدث مخلوق وكان يعلن ذلك فى نيسابور ، وبلغ ذلك الإمام أحمد الذى كان فى سن

(١) تاريخ بغداد للخطيب البغدادى جـ ٨ ص ٣٧٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٧١ .

الشيخوخة وداوود فى سن الشباب فاستنكر قوله، لأنه غير رأيه الذى لقى الأذى فى سبيله من الخلفاء والولاة ، ولكن داوود يريد الأخذ عنه والتلقى ، لذلك لم يجهر بذلك الرأى فى بغداد ، حتى يتمكن من لقاء أحمد ، والأخذ عنه ، وهو لذلك يتحايل فى اللقاء ، وأحمد يبالغ فى الإبعاد ، فيلجأ داوود إلى صالح بن أحمد فكلم هذا أباه ، وتلطف فى الاستئذان ، فقال لأبيه : سألنى رجل أن يأتيك قال : ما اسمه ؟ قال : داوود ، قال : من أين هو ؟ قال : من أهل أصبهان ، وكان صالح يروغ من تعريفه حتى لا يمتنع ، ولكن أحمد أحرص من أن يدخل عليه رجل مثل هذا ، فما زال يفحص حتى علم أنه داوود بن خلف ، فقال : هذا كتب إلى محمد بن يحيى فى أمره أنه زعم أن القرآن محدث فلا يقربنى ! فقال : إنه ينتفى من هذا وينكره ؟ ولكن الإمام قد فهم سبب الإنكار الذى هو فى الحقيقة كتمان . ولذا قال : « محمد ابن يحيى أصدق منه . لا تأذن »(١) .

ولقوة قوله وجرأته قال فيه أبو زرعة : « لو اقتصر على ما يقتصر عليه أهل العلم لظننت أنه يكمد أهل البدع بما عنده من البيان والأدلة . ولكنه تعدى » .

٣١٩ — وكان مع ذلك ناسكاً زاهداً ورعاً تقياً . وكان يعيش على القليل أو أقل من القليل . وكان يرد الهدايا . ولا يقبلها إفراطاً منه فى الورع . ولكيلا يكون لابن أنثى يد عليه . وإنه ليرسل إليه رجل من رجال الدولة يجاوره ألف درهم ليصلح بها حاله . فيردها مع الغلام . ويقول له : « قل لمن أرسلك بأى عين رأيتنى وما الذى بلغك من حاجتى وخلتى حتى وجهت إلى بهذا ؟ »(٢) .

وكان جم التواضع لا يسمو بعلم ولا نسك على غيره من الناس ، فإن النساك والعباد كثيراً ما يكون نسكهم سبيلا لتعاليهم على الناس ، واستطالتهم

---

(١) طبقات ابن السبكى ج ٢ ص ٤٣ .
(٢) تاريخ بغداد .

عليهم بفضل عبادتهم وورعهم . حتى إن بعضهم ليكون فيه من الغرور أضعاف ما عند الذين يتناولون الدنيا ويجرعون منها . وأن فى مظهر التماوت أحياناً ما يخفى وراءه تعالياً وتسامياً . ولم يكن داوود من ذلك الفريق الزاهد المتعالى . حتى ليقول فيه أحد معاصريه : « رأيت داوود بن على يصلى فما رأيت مسلماً يشبهه فى حسن تواضعه » .

٣٢٠ — درس داوود على المذهب الشافعى . وقرأ كتب الإمام الشافعى وتخرج على تلاميذه وأصحابه . مع من تلقى عليهم من أهل الحديث . ولكنه لم يلبث إلا قليلا آخذاً بالمنهاج الشافعى . حتى خرج عنه مع تقديره لذلك الإمام الجليل ، وقال : إن المصادر الشرعية هى النصوص فقط . فلا علم فى الإسلام إلا من النص . وأبطل القياس . ولم يأخذ به . ولقد قيل له : « كيف تبطل القياس وقد أخذ به الشافعى » فقال : « أخذت أدلة الشافعى فى إبطال الاستحسان فوجدتها تبطل القياس » وبذلك نراه يبطل القياس . كما أبطل الشافعى الاستحسان . ولذلك اتجه إلى علم السنة فهو البحر الزخار الذى يجد فيه الفقيه مسعفاً . وبذلك أكثر من السنة ، وكانت كتبه مملوءة بها فهى فى جملتها فقه مروى . ولذا يقول فى كتبه الخطيب البغدادى : « وفى كتبه حديث كثير ، إلا أن الرواية عنه عزيزة جداً »(١) .

وإنه بإجماع العلماء أول من أظهر القول بالظاهر ، ولذا يقول الخطيب البغدادى فيه : « إنه أول من أظهر انتحال الظاهر . ونفى القياس فى الأحكام قولا . واضطر إليه فعلا ، وسماه دليلا »(٢) .

ولسنا هنا فى مقام بيان مقدار ما أخذ به من فقه الرأى . ومقدار تسميته ، إنما نقول قولا لا شك فيه . وهو أنه لم يعلل النصوص ويعمم حكم النص فى كل موضع تحققت فيه العلة . وإن كانت المسائل قد ألجأته إلى الأخذ ببعض الرأى فليس أساسه تعليل النص . إنما سلك فى ذلك مسلكاً آخر هو قريب من النص . وسنعرض لذلك فى موضعه .

---

(١) تاريخ بغداد جـ ٨ ص ٣٧٠ .
(٢) المصدر السابق ص ٢٧٤ .

٣٢١ — كانت كتب داوود مملوءة حديثاً ، لأن فقهه هو فقه النصوص بشكل عام ، وفقه الحديث بشكل خاص ، ولكن لم يرو العلماء عنه إلا قليلاً مع عبادته ونسكه وكونه ثقة ، والسبب فى عدم الرواية عنه أمران :

أحدهما : إنكاره القياس جملة . وبذلك خالف جمهور الفقهاء حتى أئمة السنة مثل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه ، وغيرهما من أئمة الفقه والحديث .

ثانيهما : تصريحه بأن القرآن محدث ، مع تصريحه بأن لا حرج فى أن يمس الجنب والحائض المصحف الشريف ، وأن يتلو القرآن مما خالف به جمهور الفقهاء أيضاً ، ونادى بذلك فى وقت قد قرر علماؤه أن المبتدعة هم الذين يقولون إن القرآن مخلوق ، فهم بهذا قد عدوه فى ضمن المبتدعة ، وإليك ما يدل على أنه قال ذلك القول فى بغداد ذاتها ، وإن كتم ذلك عن الإمام أحمد ، لينال علمه ويتلقى عليه .

فقد جاء فى تاريخ بغداد « حدثنى أبو عبد الله الوراق قال : كنت عنده (أى داوود) يوماً فى دهليزه مع جماعة من الغرباء ، فسئل عن القرآن ، فقال : القرآن الذى قال الله تعالى « لا يمسه إلا المطهرون » وقال « فى كتاب مكنون » غير مخلوق وأما الذى بين أظهرنا يمسه الحائض والجنب فهو مخلوق »(١) .

ويلاحظ أن ابن حزم سوغ أن يمس القرآن الجنب والحائض ، ولكنه لم يقل إن القرآن مخلوق ، بل قال إنه غير مخلوق قولا جازماً قاطعاً (٢) .

وإن هذا يدل على أن ابن حزم لم تكن منزلته من داوود منزلة التابع من المتبوع بل منزلة المستقل فى تفكيره ، يتفقان ويختلفان ، وإن اتحد المنهاج الينبوع الذى يستقيان منه ، ويردان ورده .

٣٢٢ — استقر المذهب الظاهرى بما جاء به داوود ، وكان له مؤيدون

(١) المصدر السابق . (٢) راجع فى ذلك الإحكام ومقدمة المحلى .

ومعارضون وكان هو يجاهر بآرائه غير متقيد بما يقوله الجمهور ، وكان يعقد مجالس للمناظرة داعياً إلى فكره متجهاً بنظره إلى الكتاب والسنة وحدهما ، ويعتمد على الإجماع ويبنى عليه . ويروى فى ذلك أنه دخل أبو سعيد البرذعى شيخ أبى الحسن الكرخى فسأله عن بيع أمهات الأولاد . فقال: يجوز ، لأنا أجمعنا على جواز بيعهن قبل العاوق أى قبل أن تحمل بولدها . فلا نزول عن هذا الإجماع إلا بإجماع مثله، فقال له البرذعى: أجمعنا على أن بيعها بعد العلوق قبل وضع الحمل لا يجوز . فيجب أن نتمسك بهذا الإجماع . ولا نزول عنه إلا بإجماع مثله (١) .

وإنه مما أخذ على داوود أنه منع التقليد منعاً مطلقاً . وأجاز لكل فاهم للعربية أن يتكلم فى الدين بظاهر القرآن والسنة . حتى لقد جرأ العامة على مالا قبل لهم به من أخذ الأحكام مباشرة من الكتاب والسنة (٢) .

وبذلك تجرأ على الفقه من لا يحسن الفقه . واعتد ناس بآرائهم التى انتحلوها وتمسكوا بظواهر النصوص . فكانوا كالخوارج الذين يتعلقون بظواهر الألفاظ من غير تأمل وتفكير .

٣٢٣ — ومن أجل هذا اشتدت حملة العلماء على مذهب داوود هذا فى حياته وبعد مماته ، فلم يعتد كثيرون بخلافه وقالوا إنه غير مناف للإجماع فإن أجمع العلماء على رأى فيه خلاف لداوود وأتباعه فلا ينافى ذلك وجود الإجماع عند هؤلاء، ولقد ذكر ابن السبكى أن الأقوال فى ذلك ثلاثة:

أولها : أن خلافهم معتبر فى كل أحواله ، سواء أكانوا يعتمدون فيه على النص أم يخالفون لعدم وجود النص الذى يستنبطون منه .

الثانى : أنه لا يعتد بخلافهم مطلقاً ، وعلى هذا الرأى إمام الحرمين وغيره .

الثالث : وهو قول ابن الصلاح أن خلافهم معتد به ومناف للإجماع

(١) مقدمة النبذ لصديقنا المرحوم الإمام الكوثرى ص ٤ .
(٢) مقدمة النبذ .

عند وجوده ، إن كان خلافهم فى غير القياس ، أما إذا خالف قولهم القياس الجلى فلا يعتد بخلافهم (١) .

٣٢٤ — ومهما يكن رأى العلماء فى مذهب داوود فإن ذلك المذهب كانت له حياة فى الشرق ، وكانت له حياة فى الغرب ، أما فى الشرق ، فإن داوود ألف كتباً كثيرة فى مذهبه . قد اشتملت على ما يؤيده ، كما اشتملت على آرائه فى فروع مسائل فقهية عرضت له ، فأبدى رأيه فيها بناء على الأصول التى قررها فى مذهبه ، وأن الكتب بذاتها آثار غير قابلة للمحو فقد يذهب المعتنقون ولا تذهب الكتب ، فهى السجل الخالد للأعمال الفكرية ، وهى الأثر الباقى بعد العلماء .

ولم تكن كتب داوود وحدها هى التى أبقت مذهبه من بعده مع عواصف الاعتراض الشديد عليه ، بل لقد خلفه فى القيام عليه والدعوة له أبو بكر محمد بن داوود ، فقام على تلك التركة المثرية من علم السنة التى تركها أبوه ، فنشرها ، ودعا الناس إليها . وكان يجذبهم نحوها إعلاؤهم لمقام السنة فى وقت كثرت فيه الآراء الفقهية والتعريفات المذهبية ، وفوق ذلك قد كان فيه حرية الاجتهاد والاختيار فى الوقت الذى كانت المذاهب تقيد المتمذهبين بها وتمنعهم من الانطلاق والتحليق فى جو الكتاب والسـنة من غير أى تقييد مذهبى .

وعلى ذلك انتشر القول بالظاهر فى بلاد المشرق فى القرنين الثالث والرابع حتى قال صاحب أكبر التقاسيم « إنه كان رابع مذهب فى القرن الرابع ، فى الشرق ، وكان الثلاثة التى هو رابعها مذاهب الشافعى وأبى حنيفة ومالك ، فكأنه كان فى الشرق أكثر انتشاراً وتابعاً من مذهب إمام السنة أحمد بن حنبل ، فى القرن الرابع الهجرى(٢) .

ولكن جاء بعد ذلك فى القرن الخامس الهجرى القاضى ابن أبى يعلى

---

(١) طبقات ابن السبكى ج ٢ ص ٤٥ .

(٢) مقدمة النبذ لصديقنا الإمام الكوثرى رضى الله عنه .

المتوفى سنة ٤٥٨ هـ ، وجعل للمذهب الحنبلى مكانة ، زحزحت المذهب الظاهرى عن مكانه وحل محله .

وفى هذه الفترة التى كان للمذهب الظاهرى سلطان فى بلاد المشرق ظهر فيه علماء أفذاذ أمدوا الفكر العلمى بعناصر قوية ، وآراء تستمد قوتها من الكتاب والسنة .

المذهب الظاهرى بالأندلس :

٣٢٥ — فى الوقت الذى خبا فيه ضوء ذلك المذهب بالشرق وحل محله المذهب الحنبلى كان يحيا حياة قوية فى الأندلس ، إذ ظهر فكر قوى ، ونطق به لسان عضب هو لسان ابن حزم الأندلسى ، فإن ابن حزم فى تلك الفترة زحمه المذهب الحنبلى على يد القاضى ابن أبى يعلى ، قدأخذ يقرر المذهب الظاهرى فى قوة وعنف ، ويناضل عنه فى غير رفق ، وذلك لأن الفقيهين الجليلين ابن أبى يعلى وابن حزم كانا يعيشان فى عصر واحد ، إذ أن الأول توفى سنة ٤٥٨ وتوفى الثانى فى سنة ٤٥٦ ، فقد كانا يعيشان فى فترة واحدة من الزمان ، فإذا كان نجم المذهب الظاهرى قد أفل فى الشرق فقد بزغ فى ذلك الوقت بالذات فى الغرب ، وكان إمامه الثانى يلاحى عنه ملاحاة عنيفة لاهوادة فيها .

٣٢٦ — ولكن كيف دخل ذلك المذهب الأندلس ، وانتقل من مشارق الأرض إلى مغاربها ؟

إن ذلك المذهب وإن لم يكن له سوق رائجة بالمغرب والأندلس ، كانت بذوره تنبت فيها ، بل كان منهاجه ينتقل إليها فى الوقت الذى كان يعيش فيه داوود نفسه ، فإنه فى القرن الثالث الهجرى سافرت طائفة كبيرة من علماء قرطبة المبرزين الممتازين إلى بلاد الشرق ينتهلون من علمها ، ويردون موارده العذبة فيها ، ومنهم من التقى بالإمام أحمد ومعاصريه كداوود بن خلف وغيره .

ومن هؤلاء ثلاثة وإن لم يكونوا ظاهريين فى أقوالهم ، فقد كانت آراؤهم

تنحو نحو الظاهر أو تمد الفكر الظاهرى بعناصر من السنة وطوائف من الآثار ، وقد أخذوا من المذهب الظاهرى عدم التقيد بمذهب ، والاختيار ، وأخذ الأحكام من الكتاب والسنة .

وأولئك الثلاثة هم : بقى بن مخلد ، وابن وضاح ، وقاسم بن أصبغ ، فالأولان انتقلا إلى المشرق ، وداوود حى ، والثالث تلميذهما نهج مناهجهما ، ولنشر إلى كل واحد منهما بكلمة :

بقى بن مخلد :

٣٢٧ - لقد كان ابن حزم معجباً أشد الإعجاب ببقى بن مخلد ، وكان كثير الإشادة بمؤلفاته ، حتى ليقول : إنه لم يؤلف فى الإسلام مثلها ، ويقدم تفسير ابن جرير ، وقد انتقل بقى إلى بلاد المشرق ، والتقى بالإمام أحمد ، وكان أثيراً عنده ، ونقل عمله إلى الأندلس .

وإذا كان قد التقى بالإمام فقد كان فى بغداد فى وقت إقامة داوود بها وقد كانا فى سن واحدة أو متقاربة . فقد ولد سنة ٢٠٠ هـ كما ولد فى هذه السنة داوود على إحدى الروايتين اللتين ذكرناهما ، فلا بد أنه عرف مناهجه ، وإن لم يعلن اعتناقه .

ولما عاد إلى الأندلس أدخل فيها نوعاً جديداً من الدراسة ، فقد كانت الدراسة الفقهية فيها على مذهب مالك لايعدونه ، بل لا يكادون يعرفون غيره من المذاهب الأربعة المشهورة ، فلما عاد بقى من رحلته إلى المشرق عاد ومعه نور الشرق والغرب ، عاد ومعه السنة النبوية ، فصارت من بعده الأندلس دار حديث ، ولم تقتصر من بعده الدراسة فيها على مذهب مالك رضى الله عنه ، ثم نقل معه فى جعبته فقه الإمام الشافعى .

ولم تكن مهمة بقى سهلة ، بل لقد لقى العنت من بعض علماء عصره ، فلقد أنكر عليه بعض الأندلسيين ما أدخله فى الأندلس من كتب الاختلاف وغرائب الحديث ، وأغروا به السلطان وأخافوه ، ولكن الله بمنه وفضله ،

أظهره عليهم وعصمه منهم ، فنشر الحديث ، وقرأ للناس روايته ، وأدخل عندهم اختلاف الفقهاء . أى دراسة الفقه المقارن .

وبالكثرة من الحديث والأسانيد وجدت المادة التى يعتمد عليها الفقه الظاهرى وكانت البذرة الأولى لوجوده ، فوق التعريف به فى تلك الأرض الخصبة المثمرة (١) .

ولقد كان بقى مجتهداً ، وله اختيارات كثيرة ولم يكن مقلداً ، ولقد صرح بذلك ابن حزم فى رسالته عن علماء الأندلس ، وقد نقلنا بعضها ، وخصوصاً فيما يتعلق ببقى فيما سبق من كلامنا فى شيوخ ابن حزم ، وفى البيئة العلمية فى الأندلس ، وقد توفى بقى سنة ٢٧٦ هـ .

ابن وضاح :

٣٢٨ — وهو الإمام الحافظ أبو عبد الله محمد بن وضاح بن بزيع ، وكان جده مولى لعبد الرحمن الداخل ، وقد كان معاصراً لبقى بن مخلد ، وقد رحل إلى الشرق كما رحل بقى ، وحمل الحديث من الشرق إلى الغرب ، كما حمل بقى ؛ وكلاهما كان فى قرطبة ، ولقد كانت بينهما وحشة ، فكان لهذا تلاميذ ، ولذاك تلاميذ، وكان المشاهير من تلاميذ ابن وضاح لايحضرون مجلس بقى ، وقليل من التلاميذ الذين كانوا يحضرون دروس الفقيهين ، وقد كانت عنايته بالحديث حتى عد محدث قرطبة ، فلم تكن آفاقه الإسلامية واسعة كآفاق بقى ، ولعله كان ينفس عليه ذلك ، ولم يشد بذكره ابن حزم كما أشاد بذكر بقى .

وهو على أى حال بنشره للحديث كان من الذين مهدوا للفقه الظاهرى الذى يعتمد على النصوص وحدها(٢) وقد توفى سنة ٣٨٦هـ عن نحو تسعين عاماً مباركاً(٣) .

---

(١) راجع ترجمة بقى بن مخلد فى نفح الطيب جـ ٦ ص ١١٣ طبع الرفاعى .
(٢) راجع مقدمة النبذ .
(٣) راجع ترجمته فى هامش نفح الطيب جـ ٦ ص ١٣ طبع الرفاعى .

قاسم بن أصبغ :

٣٢٩ — وقد جاء بعد هذين الشيخين الجليلين تلميذهما قاسم هذا ، وهو قاسم بن أصبغ بن محمد بن يوسف ، أبو محمد البياني ، كان هذا أيضاً ممن وطأ علم الحديث والآثار بأرض الأندلس ، وبتلك التوطئة مهد للفقه الظاهرى ، وقد تلقى الحديث عن الشيخين السابقين كما ذكرنا وغيرهما ، وقد رحل إلى المشرق ودخل العراق ولقى علماء ، ومنهم ابن قتيبة ، والمبرد صاحب الكامل ، كما سمع من علماء الحديث ، ويروى أنه لما قدم العراق سنة ٢٨٦ وجد أبا داوود صاحب السنن قد مات قبله بيسير ، فعمل مصنفاً فى السنن على نهج كتاب أبى داوود وخرج الحديث من روايته عن شيوخه ، ثم اختصر كتابه وسماه المجتنى ، وفيه من الحديث المسند تسعون وأربعمائة وألفا حديث فى سبعة مجلدات .

وابن أصبغ أيضاً كان ممن عنوا بأحاديث الأحكام ، فمهد بذلك لفقه الظاهرية وقد توفى سنة ٣٤٠ ﻫ .

٣٣٠ — هؤلاء الرجال الثلاثة قرناؤهم وتلاميذهم مهدوا لوجود المذهب الظاهرى بالأندلس ، بنشرهم أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ونشر الفقه المقارن ورحلاتهم إلى الشرق ، ونقل أخباره وأخبار علمائه ومذاهبه ، وبعدئذ ظهر علماء يعلنون اختيارهم للمنهاج الظاهرى ، وعلى رأسهم قاض من أعظم قضاة الأندلس بل أبرزهم شخصية وأقواهم أثراً . ذلك القاضى هو منذر بن سعيد البلوطى ، فلنذكر شيئاً عنه .

منذر بن سعيد البلوطى :

٣٣١ — منذر هذا هو خطيب الأندلس ، وقد خطب فى وفد الفرنجة عندما حضروا إلى مجلس الناصر ، فوقف يخطب أبو على القالى صاحب الأمالى فأرتج عليه ، فأنقذ الموقف منذر بن سعيد ، وألقى على البديهة مرتجلا ما يعيا كبار الكتاب عن تهيئته وتحضيره ، ومع أنه خطيب الأندلس عامة ، فهو قاضى الجماعة فى قرطبة وبمقدار فصاحة لسانه وقوة جنانه ، كانت قوته

فى قضائه . يقضى بالحق لا يخشى فى الله لومة لائم ، يقضى على الخليفة كما يقضى على سائر الرعية ، أما منهجه القضائى فقد سار فيه على المذهب المالكى لأن ولى الأمر خصصه به لايقضى بسواه ، وبذلك حقق العدالة القضائية على أكمل وجوهها .

وقد توفى منذر بن سعيد سنة ٣٥٥ ، وقد اطلع ابن حزم على أخباره ، وقد التقى بابنه سعيد بن منذر الذى توفى فى شيخوخة كبيرة سنة ٤٠٣ .

٣٣٢ — كان إذن للمذهب الظاهرى فى القرن الرابع الهجرى مقام ودعاة ومدافعون ، ولعله كان ذا حظ فيها أكثر من الحنفى والشافعى ؛ ولذلك وجد ابن حزم من تلقى عليه ذلك المذهب فوق الآثار العلمية التى دون فيها ذلك المذهب .

وقد تلقى كما ذكرنا ذلك المذهب عن مسعود بن سليمان بن مفلت أبى الخيار المتوفى سنة ٤٢٦ .

ولقد كان أبو الخيار هذا الذى كان يذكره ابن حزم على أنه أستاذه أمنية ابن حزم ، فهو ذو الفكر الحر ، فقد كان لا يرى التقليد ، وكان داوودى المذهب يأخذ بالظاهر وكان متواضعاً يرى أن العلم من المهد إلى اللحد ، ويأخذ بالأثر « لايزال الرجل عالماً مادام يطلب العلم فإذا ظن أنه علم فقد جهل » .

٣٣٣ — من هذه السلسلة يتبين ولو بطريق الإشارة كيف حل الفقه الظاهرى فى الأندلس ، وأنه يدخلها قليلا قليلا مع السنة النبوية ، وكأن ذلك المذهب كان يسير مع السنة حيث سارت ، لأنها جل اعتماده ، ومنها أكثر عناصره ، ولأنها كانت المعين الذى لاينضب فى إمداده ، والوصول إلى النتائج التى وصل إليها ، فما كان الكتاب وحده ، يمده بكل تفريعات الأحكام الفقهية ، بل كان لابد من شارح الكتاب ومبلغ الرسالة ، وهى السنة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم .

ولقد تسلم ابن حزم المذهب الظاهرى فى الأندلس ، وقد صار له شيوخ

اختصوا بالدفاع عنه ، وكان لهم مقام فى الدولة ، ومقام محمود فى الذود عن مذهب داوود، وكان أبرز هؤلاء منذر بن سعيد . فلقد جاهر بنصرته ، وقد كان شخصية علمية برزت فى القضاء والفقه والعلم والخطابة ، وكان لصاحبها مكانة عند الناصر الخليفة الأموى وعند الناس .

ثم جاء بعد منذر هذا شيوخ تخصصوا فى دراسته ، وكان منهم مسعود ابن سليمان بن مفلت الذى تلقى عليه ابن حزم كما ذكرنا ، وبذلك انتهت السلسلة إلى ذلك الإمام القوى .

تسلم ابن حزم المذهب الظاهرى فى أشد أوقات الحاجة إلى مثل شخصية ابن حزم ، فإن القاضى ابن أبى يعلى فى الشرق بقوة شخصيته استطاع أن يحل المذهب الحنبلى فى الشرق محل المذهب الظاهرى ، وبذلك خبا ذلك المذهب هنالك فكأن الله عوض ذلك المذهب بأن قضت إرادته أن يقف ابن حزم لنصرته ونشره وتأييده ، وهو الأيد القوى ، وله دفاعه المنزع القوى .

وإذا كنا قد وصلنا إلى ذلك الموضع من القول ، فلا بد أن نبين أصول ابن حزم ، لنعرف فقهه ، وتفكيره الفقهى على الوجه الصحيح .

* * *

أصول ابن حزم الفقهية

الإجماع والتقليد :

٣٣٤ — اختار ابن حزم المذهب الظاهرى ، لأنه ليس فى هذا المذهب مقلد لافى المذهب ، ولا فى غيره ؛ إنه مذهب الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، وليس لأحد فيه أن يقلد أحداً ، ولا شك أن ذلك يتفق مع نزعة ابن حزم الحر الذى يريد دائماً أن يحلق فى سماء الكتاب والسنة من غير أى حواجز من الفكر تقف دون ذلك ، ثم أخذ بإجماع الصحابة لأنه لايمكن أن يجمع الصحابة على أمر ليس له مستند من كتاب الله ، أو سنة نبيه الكريم ، وهم الذين تلقوا شرع الله من فم الرسول الأمين ، وإذا كان ذلك المنهاج هو المنهاج الذى علم من الدين بالضرورة ، فإن ابن حزم يتبعه لايقلد فيه أحداً ، بل إنه من البدهيات الإسلامية الأولى ، فإنه لاينكر الاحتجاج بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم إلا من خلع الربقة ، وإذا كان قد وجد فى العصور الإسلامية من أنكر الاحتجاج بالسنة ، وتكلم فى ذلك مع الإمام القرشى محمد بن إدريس الشافعى ، فإن أولئك كانوا منحرفين فى تفكيرهم ، ولم يكونوا ممن يلتفت إلى خلافهم . لأنهم أنكروا أمراً عرف من الدين بالضرورة.

٣٣٥ — وإذا كان ابن حزم قد اعتنق ذلك المنهاج ودعا إليه لأنه يحرم التقليد فقد دعا ابن حزم دعوة قوية إلى منع التقليد فى أى ناحية من نواحى الدين ، واعتبر التقليد بدعة يجب أن ترد .

ولذلك يقول : « التقليد حرام ، ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان »(١) .

---

(١) النبذ ص ٥٤ .

ويستدل لهذه القضية ، وهي تحريم التقليد في دين الله سواء أكان متعلقاً بأمر يتصل بالعقيدة أم كان متعلقاً بأمر يتصل بالعمل ، يستدل على ذلك بأدلة من الكتاب ودليل من الإجماع ، ومن أقوال أهل العلم .

أما الكتاب فيستدل بقوله تعالى : « اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولاتتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون » وبقوله تعالى : « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا » وبقوله تعالى مادحاً لقوم لم يقلدوا « فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب » وبقوله تعالى : « فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر »(١) .

فى هذه الآيات يأمرنا سبحانه ألا نتبع إلا ما أنزله إلينا . فلا نتبع الأولياء ومن قلد فقد اتبع الأولياء ، وينعى على المشركين ألا يتبعوا الحق ، لأنهم يقولون نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ، ويمدح الذين يزنون الأقوال ولا يقلدون فيها ، بل يتبعون بعد الموازنة أحسنها ، وفى آخر هذه الآيات أمرنا بأن نرد عند الاختلاف أمر المختلفين ، أو الأقوال المختلفة إلى كتاب الله تعالى ونعرضها عليها فنتبع أقربها إليها .

٣٣٦ — ثم يقرر أنه قد صح عن الصحابة إجماعهم رضى الله عنهم على منع التقليد فيقول :

« وقد صح إجماع جميع الصحابة رضى الله عنهم أولهم عن آخرهم وإجماع جميع التابعين أولهم عن آخرهم على الامتناع والمنع من أن يقصد منهم أحد إلى قول إنسان منهم ، أو ممن قبلهم فيأخذه كله » .

أى أن الصحابة والتابعين قد أجمعوا على أنه لا يجوز لإنسان أن يجىء إلى عالم فيأخذ كل أقواله ، ويقلدها ويتبعه فيما وصل إليه ، لايفرق بين قول وقول أى يتمذهب بمذهب ذلك العالم ، ويتبعه فيه ولذلك يشنع على المتبعين للمذاهب بقوله : « فليعلم من أخذ بجميع قول أبى حنيفة ، أو جميع قول مالك ،

---

(١) المصدر السابق .

أو جميع قول الشافعى ، أو جميع قول أحمد بن حنبل رضى الله عنهم ممن يتمكن من النظر . ولم يترك من اتبعه إلى غيره أنه قد خالف إجماع الأمة كلها عن آخرها واتبع غير سبيل المؤمنين » نعوذ بالله من هذه المنزلة .

فهو بهذا يقرر ، وقوله الحق ، أن أهل النظر والإدراك ، ومن توافرت عندهم أدوات الاجتهاد لا يسوغ لهم أن يقلدوا إماماً فى كل ما يقوله ، أو كل ما قال وقرر — من غير ترجيح — بدليل على دليل ، وإن ذلك حق سائغ لا مجال الريب فيه . وإنه ليقرر أن من يتبع ذلك الاتباع قد خالف الأئمة الأربعة فى أقوالهم ، لأنهم دعوا إلى عدم الأخذ بأقوالهم من غير معرفة أدلتهم ، فيقول : « وأيضاً فإن هؤلاء الأفاضل قد نهوا عن تقليدهم وتقليد غيرهم ، فقد خالفهم من قلدهم » .

٣٣٧ — وأن ابن حزم يعجب من أن يختص الأئمة الأربعة بالتقليد ، كما اختص الشيعة بتقليد أئمتهم ، وهكذا فيقرر « أنه لا مرجح لأن يقلد أبو حنيفة أو الشافعى أو مالك أو أحمد دون غيرهم من علية الصحابة كأبى بكر وعمر وعلى وابن مسعود وابن عباس وغيرهم من فقهاء الصحابة الذين أثرت عنهم فتيا فى فروع كثيرة وقعت ، وأنه إذا كان لابد من تقليد هؤلاء (الأئمة الأربعة) أو غيرهم — فالأولى بأن يقلد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب أو على بن أبى طالب أو ابن عباس ، أو عائشة أم المؤمنين ، فلو ساغ لكان هؤلاء أولى بأن يتبعوا من أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد ، ومن ادعى من المنتسبين إلى هؤلاء أنه ليس مقلداً هو نفسه أول عالم بأنه كاذب . . لأنا نراه ينصر كل قولة بلغته لذلك الذى انتمى إليه ، وإن لم يعرفها قبل ذلك ، وهذا هو التقليد بعينه »(١) .

٣٣٨ — وإن كلام ابن حزم قيم بالنسبة لمن عنده آلة الاجتهاد ، أو للرجل الذى يستطيع أن يزن الأدلة ، فلا يقبل أى كلام إلا بدليله ، ولكن ابن حزم يقول أيضاً أنه ليس للعامى أن يقلد أحداً ، فلا يقبل قوله

(١) النبذ ص ٥٥ .

إلا بدليله ولذا يقول : « والعامى والعالم فى ذلك سواء وعلى كل حظه الذى يقدر عليه من الاجتهاد » .

فليس للعامى أن يقلد واحداً من الأئمة الأعلام بعينه ، وإنما عليه عندما ينزل به ما يقضى بمعرفة حكمه من الشرع أن يسأل أهل الذكر غير مقيد بواحد ولايتبع له من غير أن يعرف الدليل الشرعى الذى أخذ منه الحكم ، ليكون اتباعه للدليل لا للشخص .

ويستدل على قوله هذا بأن النصوص المذكورة التى ساقها الإثبات أن الواجب هو اتباع الحق لذات الحق واستقاؤه مما أنزل الله تعالى دون سواه من غير توسط أحد من الأولياء — هى نصوص عامة — لا تخص العلماء دون العوام وإن الفرق بين العالم والعامى أن العالم يتعرف الحكم من النصوص بذاته — وإن كانت عنده الأدوات الكافية — وإلا لجأ إلى أهل الذكر ، أما العامى فيلجأ إلى أهل الذكر دائماً .

ويندد بالذين يقولون : إن العامى يقلد دائماً ، فيقول :

« نقول لمن أجاز التقليد للعامى : أخبرنا عمن يقلد ، فإن قال عالم مصره قلنا : فإن كان فى مصره عالمان مختلفان كيف يصنع أيأخذ أيهما شاء ، فهذا دين جديد وحاشا لله أن يكون حكمان مختلفان فى مسألة واحدة ، حرام وحلال معاً من عند الله (١) ، ثم العجب أن يكون فرض العامى الذى بمقامه بالأندلس تقليد مالك . وباليمن تقليد الشافعى ، وبخراسان تقليد أبى حنيفة وفتاويهم متضادة ، أهذا دين الله ! ! فو الله ما أمرنا الله تعالى بهذا قط ، بل الدين واحد ، وحكم الله واحد ، وحكم الله تعالى قد بين لنا : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » .

ولكن العامى والأسود المجلوب من غانة ومن هو مثلهم إذا أسلم فقد عرف بلاشك الإسلام الذى دخل فيه ، وأنه أقر بالله ، أنه لاإله غيره وأن

---

(١) المراد أن العالمين إن اختلفا فقال أحدهما حلال والآخر حرام ، وأن العامى يأخذ أيهما من غير دليل وأن ذلك جائز ديناً فمعنى ذلك أن المسألة يحكم فيها بأنها حلال وحرام معاً ما دام أحدهما يقول حلال ، والآخر يقول حرام .

محمداً رسول الله إليه وأنه قد دخل فى الدين الذى أتى به محمد صلى الله عليه وسلم »(١) .

٣٣٩ — وبهذا ينتهى ابن حزم إلى أنه لايحل التقليد من العامى ، وإن ذلك الرأى يحتاج إلى نظر ، وقد انتقده كثيرون من العلماء ، ولقد قال صديقنا المرحوم الإمام الكوثرى رضى الله عنه فى ذلك : « رأى الظاهرية فى التقليد فيه تعطيل المصالح الدنيوية كلها ، يحمل الأمة على ما لا قبل لعامتهم به ، بل المنصوص المتوارث أن يجرى العالم على ما يعلم ، وأن يسأل غير العالم العالم « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون »(٢) .

وهذا الكلام يدل على أنه لاينتقد الظاهرية فى قولهم بمنع التقليد عمن تكون عنده أداة الاجتهاد ، أما العامى ، فهو الذى يكون فى إيجاب الاجتهاد عليه تعطيل للمصالح الدنيوية ، لأن ذلك لواستقام على ظاهره لكان مؤدى ذلك أن يتفرغ العامى لتعرف أحكام دينه ، وتتعطل مصالح العمران . ولكن الحقيقة أن ابن حزم لا يقول ذلك ، بل إنه يقول إن الممنوع بالنسبة للعامى أمران :

(أحدهما) أن يقلد إماماً بعينه ، فإن المقلد لهذا الإمام معناه أنه يتبع مذهبه ويقول هو شرع الله تعالى مع أن شرع الله تعالى هو ما اشتمل عليه الكتاب والسنة .

(ثانيهما) أن يقبل فتوى من غيره من غير أن يسنده إلى كتاب الله تعالى أو سنة رسوله أو يقرر مفتيه أن ذلك حكم الله ، فإن قال إن هذا مذهب فلان أو فلان يجب عليه أن يذهب إلى من يقول هذا حكم الله ، لا هذا مذهب مالك أو الشافعى أو أحمد أو داوود ، أو أبى عبد الله جعفر الصادق ، وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن ابن حزم لا يطالب العامى بما ليس فى طاقته ، وهو أن يعرف الحكم من كتاب الله تعالى ، ولا يطالبه بأن يترك عمله ويتعرف حكم الله من الكتاب والسنة مباشرة فيتعطل العمران بسبب ذلك ، ولذا

(١) النبذ ص ٥٦ . (٢) هامش النبذ ص : ٥ .

يقول : « فرض الله عليه (أى على العامى) أن يقول للمفتى إذا أفتاه أكذا أمر الله تعالى أو رسوله فإن قال له المفتى نعم لزمه القبول . وإن قال له : لا أو سكت أو انتهره أو ذكر له قول إنسان غير النبى صلى الله عليه وسلم سأل غيره، ومن زاد فهمه فقد زاد اجتهاده ، وعليه أن يسأل : أصح هذا عن النبى صلى الله عليه وسلم أم لا ، فإن زاد فهمه سأله عن السند والمرسل والثقة وغير الثقة فإن زاد سأل عن الأقاويل وحجة كل قائل ، ويفضى ذلك إلى التدرج فى مراتب العلم » .

٣٤٠ — وهكذا نراه يجعل العامى مراتب : أدناها أن يكتفى بأن يصرح مفتيه بأن ذلك حكم الله تعالى ، ثم إذا علا فى تفكيره قليلا ، سأل عن نص الحديث ، فإن زاد عن ذلك سأل عن السند . فإن زاد عن ذلك سأله عن طبقة الأسانيد ، فإن زاد سأل عن أقوال العلماء .

وأقل المراتب وهم الأكثرون يكتفون من المفتى أن يقول هذا حكم الله، وإذن فهو لايطالب العامى بما ليس فى طاقته ، ولكن يطالبه بما هو فى طاقته ولا يدعو إلى تعطيل المصالح ، بل يدعو فقط إلى ألا يتوسط بين العامى ودين الله وسائط من قول إمام واعتباره ديناً : إنما يريد عند سؤال العامى أهل الذكر أن يفهموه أن ذلك حكم الله ، لا حكم إمام بعينه .

وعلى ذلك فإن ابن حزم يقر بتلك الحقيقة الصادقة ، وهى أن الناس فريقان (أحدهما) تخصص للدراسات الإسلامية فتوافرت له الأسباب لتعرف الأحكام من كتاب الله وسنة رسوله من غير توسط أحد ، وهم الأئمة المرشدون (والثانى) الذين لم يعكفوا على الدراسات الإسلامية ذلك العكوف ، ولكنهم يريدون أن يكونون على علم بما يوجبه عليهم دينهم فى كل المسائل التى تعرض لهم ، وعليهم إذن أن يسألوا أولئك المتخصصين المنصرفين لهذه الدراسات العاكفين عليها المنصرفين لدراستها ،ولكن يسألون بمقدار طاقتهم من العلم ، وأدنى هذه الدرجات أن يسألوا عن حكم الله ، لا عن الحكم فى مذهب من المذاهب ، وأن يتخيروا لسؤالهم أعلم الناس فى مصرهم أو المكان الذى يكونون فيه .

وعلى ذلك لايكون الفرق كبيراً بين ابن حزم ، وبين العلماء الذين أجازوا التقليد ، بل أوجبوه على العامة ، ولا يكون الفرق جوهرياً ، فقد اتفق ابن حزم مع غيره على أن العامى لايكلف تعرف الحكم من كتاب الله وسنة رسوله ؛ لأن ذلك يحتاج إلى دراية خاصة ، وتفرغ طويل ، ولو كلف كل إنسان ذلك التكليف لتعطلت مصالح الناس ، ولخرب العمران ، بل إن التوزيع الكفائى بين الناس يوجب أن يتخصص لكل عمل لازم طائفة من الناس ، والعامة فى الدين تخصصوا لإقامة العمران ؛ ولقد اتفق ابن حزم مع غيره على ذلك ، ولكن الأئمة قالوا : إن مذهب العامى هو مذهب مفتيه ، وللمفتى أن يقول له : هذا مذهب فلان فخذ به ، أما ابن حزم ، فيقول : لا ، بل الواجب أن يقول : هذا حكم الله فخذ به ، فيشترط أن يكون المفتى مجتهداً والمستفتى لايطلب الحكم فى مذهب ، إنما يطلب حكم الله تعالى ، وإذا كان للعامى حظ من العلم سأل عن الحديث ، وإذا كان له حظ أكثر ، سأل عن سنده ، وهكذا . . .

٣٤١ — وإن ابن حزم قد اختار ذلك المنهاج ، وهو المنهاج الظاهرى لأنه يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه ، كما بينا فى تاريخه ، ولأنه المذهب الذى يستمد من الكتاب والسنة رأسا قوته ، ولأنه لايتكلف ولا يتأول ، بل يأخذ الألفاظ بظواهرها اللغوية ، ولا يحاول تعليل الأحكام ، ولا استخراج العلل وتعميمها بل يأخذ المعنى التكليفى من اللفظ ، لايتجاوز ظاهره كأنه يتعبد بهذا المفتى الظاهرى غير محاول استخراج علة له ، لذلك كان للظاهرية فهم خاص ، واتجاه معين نحو تلك المصادر العليا للإسلام يخالف منهاج غيرهم من العلماء المجتهدين .

ووجب أن نبين منهاج ابن حزم فى استخراج الأحكام من القرآن والسنة ، وفهمه للإجماع فهم خاص يتفق فى جملته مع رأى الإمام أحمد ، ويقرب من رأى الإمام الشافعى ، ولذلك نتكلم عن هذه الينابيع الثلاثة ، ثم نتكلم عن موقفهم من القياس وتعليل الأحكام ، وعن موقفهم بشكل عام من الاجتهاد بالرأى ، وبيان ماسموه الدليل : والفرق بينه وبين القياس .

وقبل أن نخوض فى ذلك نقرر أن ابن حزم مجتهد مطلق ، فما هو بمنتم لمذهب حتى يقال إنه مجتهد منتسب أو مجتهد فى المذهب ، لأن أهل الظاهر لا يعتبرون أنفسهم أصحاب مذهب ، بحيث ينتمى إليه من ينتمى ؛ بل إن المسلك الذى يجمعهم هو اقتصارهم فى الاستدلال على النصوص ، واستخراج الفقه من ينابيعه الثلاثة فقط ، وهى الكتاب والسنة ، واتفاقهم على عدم تعليل الأحكام ، وليس فيهم تابع ومتبوع ، وقد اتفق المنهاج فى جملته لافى تفصيله ولايتبع أحد أحداً ، بل الجميع يقتبسون من النور المحمدى ، ولافرق بين داوود وابن حزم فى هذا ، فلا يقال إن ابن حزم تابع لداوود ، حتى يقال إنه منتسب إليه ، وليس مجتهداً مطلقاً .

ولنبدأ ببيان منهاج ابن حزم فى فهم القرآن والاستدلال به ، والسنة والنسخ فيهما ، وغير ذلك مما يتعلق بهما .

* * *

١ ـ القرآن الكريم

٣٤٢ ـ قال ابن حزم : « الأصول التى لايعرف شىء من الشارع إلا منها أربعة وهى : نص القرآن ، ونص كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى إنما هو عن الله تعالى مما صح عنه عليه السلام ، ونقله الثقات ، أوالتواتر وإجماع جميع علماء الأمة ، ودليل منها لايحتمل إلا وجهاً واحداً (١) » .

هذه مصادر الفقه الإسلامى عند ابن حزم ، والقرآن هو مصدر هذه المصادر لأنه المعجزة الكبرى التى ثبتت بها الرسالة المحمدية ، وثبت بهذه الرسالة أنه من عند الله ، وأن كل ما اشتمل عليه هو من الله ، وإن فى هذا القرآن بيان أن السنة حجة يجب الأخذ بها واتباعها ، وهو الذى أثبت حجية الإجماع ، وأن ما ثبت أنه دليل بهذه العناصر الثلاثة يكون حجةأيضاً ، ولذا يقرر ابن حزم أن القرآن هو الأصل لهذه الشريعة الذى عرف به كل أصل سواه ، ويقول فى ذلك :

« وجدنا فى القرآن إلزامنا الطاعة لما أمرنا به ربنا تعالى فيه ، ولما أمرنا به نبيه صلى الله عليه وسلم مما نقله عنه الثقات ، أو جاء بتواتر أجمع جميع علماء المسلمين على نقله عنه عليه السلام ، فوجدناه تعالى قد ساوى بين هذه الجمل الثلاث(٢) فى وجوب طاعتها علينا ، فنظرنا فيها ، فوجدنا منها جملا إذا اجتمعت قام منها حكم منصوص على معناه ، فكان ذلك كأنه وجه رابع إلا أنه غير خارج عن الأصول التى ذكرنا ، وذلك نحو قوله عليه السلام : « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » فأنتج ذلك أن كل مسكر حرام ، فهذا منصوص على معناه نصاً جلياً ضرورياً »(٣) .

---

(١) الإحكام جـ ١ ص ٧١ .

(٢) الجمل الثلاث هى القرآن والسنة والاجماع .

(٣) الإحكام جـ ١ ص ٦٨ .

٣٤٣ — وبهذا تبين أمران : (أحدهما) أن القرآن مصدر المصادر كلها للإسلام ، فما من أصل شرعى إلا كان اشتقاقه من القرآن ، فهو الأصل لكل أصل فى الإسلام ، لأن كل أصل يستمد حجيته من القرآن دون سواه .

(الأمر الثانى) أن الكتاب والسنة والإجماع قد ثبتت حجيتها بصريح النصوص القرآنية بعد أن ثبتت رسالة النبى صلى الله عليه وسلم بإعجاز القرآن ، وصدق حديثه عن الله تعالى ، وإن هذه الأصول الثلاثة قد تجتمع مبينة معنى حكم من الأحكام والأساس الذى بنى عليه ذلك الحكم ، فيستفاد من ذلك — الحكم فى أمر ينطبق عليه ذلك المعنى المأخوذ من هذه الأصول الثلاثة عليه ، وذلك هو الأصل الرابع ، ويسمى الدليل .

وإنه فى الواقع كما ترى هذه الأصول الأربعة ترجع إلى النص ، ثم المعنى المأخوذ من النص المتفق عليه ، ولذلك كانت الأصول الأربعة ترجع إلى النص ، ولذا يقول رضى الله عنه : « لاسبيل إلى معرفة شىء من أحكام الديانة أبداً إلا من هذه الوجوه الأربعة ، وكلها راجعة إلى النص ، والنص معلوم وجوبه ومفهوم معناه بالعقل على التدريج الذى ذكرناه (١). وهو أن القرآن هو الأصل لها جميعاً ثم علم منه حجية السنة والإجماع ومجموع ما يتبين من معان يتكون منه الدليل وهو الوجه الرابع .

بيان القرآن :

٣٤٤ — يقرر ابن حزم أن القرآن كلام الله سبحانه وتعالى ، كله بين لهذه الأمة ، فمن أراد معرفة شرائعه وجدها مبينة إما بذات القرآن ، وإما ببيان من النبى صلى الله عليه وسلم كما قال تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » فما تركنا النبى صلى الله عليه وسلم إلا على الحجة الواضحة . فكل ما فى القرآن الكريم بين بذاته أو يتبين من القرآن ، أو يتبين من السنة ، وليس فى القرآن متشابه لم يبين — سوى أمرين : الحروف التى ابتدأت بها السور ، مثل الم ، وحم . و ص ، والأقسام التى أقسم الله بها سبحانه فى كتابه ،

(١) المصدر السابق ص ٦٩ .

مثل قوله تعالى . « والشمس وضحاها » ، وقوله : « والمرسلات عرفا » .

وما عدا هذين الأمرين فبين لمن طلبه ، واضح لمن قصده وعنده آيات الفهم من معرفة بدقائق اللغة ، ومعرفة بالصحاح من السنة ، وعلى ذلك ينقسم القرآن الكريم من حيث البيان إلى ثلاثة أقسام ، قسم بين بذاته من غير حاجة إلى بيان آخر من داخله أو من السنة ، وقسم مجمل بينه القرآن نفسه ، وقسم بينته السنة ، ولنشر إلى كل قسم من هذه الأقسام بكلمة مع التمثيل له .

٣٤٥ — والقسم البين بنفسه الذى لا يحتاج إلى بيان فى القرآن الكريم كثير جداً ، فبعض القصص القرآنية واضحة بينة بحوداثها وغيرها . بل بعضه عند ابن حزم لبيانه الكامل مبين السنة نفسها ، ويضرب لذلك قول النبى صلى الله عليه وسلم : أما بعد . . ألا يا أيها الناس فإنما أنا بشر يوشك أن يأتينى رسول ربى فأجيب ، وأنا تارك فيكم ثقلين ، أولها كتاب الله ، فيه الهدى والنور ، فخذوا بكتاب الله عز وجل واستمسكوا به ، قال : وأهل بيتى . . أذكركم الله فى أهل بيتى » .

فهذا الحديث يفسره الأكثرون بأن أهل بيت النبى صلى الله عليه وسلم هم بنو هاشم ، ولكن ابن حزم يقول : « التقليد باطل فوجب طلب من هم أهل بيته عليه السلام فى الكتاب والسنة ، فوجدنا الله تعالى قال : « يانساء النبى لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول ، فيطمع الذى فى قلبه مرض . وقلن قولا معروفا . وقرن فى بيوتكن ، ولاتبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله ، إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ، واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة إن الله كان لطيفاً خبيرا »(١) .

وعلى ذلك يكون أهل بيت النبى صلى الله عليه وسلم هن أزواجه فقط ، ويقول : « وأما بنو هاشم فإنهم آل محمد وذوو القربى بنص القرآن والسنة » .

---

(١) الإحكام جـ ١ ص ٨٣ .

وعلى ذلك تكون كلمة آل فى نظره غير أهل البيت ، فأهل البيت الأزواج ، أما الآل فهم الأقارب ، وقد فسرت السنة أنهم بنو هاشم .

٣٤٦ — وقد يقال إن القرآن بيانه السنة دائماً ، وأن القرآن لايفهم إلا بطريق السنة ، فتصدى ابن حزم لرد هذا النظر فقال : «فإن قال قائل : لا يجوز أن يبين القرآن إلا بالسنة لأن الله تعالى يقول : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » قيل له وبالله تعالى التوفيق ، ليس فى الآية التى ذكرت أنه عليه الصلاة والسلام لايبين إلا بوحى لايتلى ، بل فيها بيان جلى ونص ظاهر أنه أنزل تعالى عليه الذكر ليبينه للناس ، والبيان هو بالكلام ، فإذا تلاه النبى صلى الله عليه وسلم فقد بينه ، ثم إن كان مجملا يفهم معناه من لفظ بينه حينئذ بوحى يوحى إليه إما متلو أو غير متلو كما قال تعالى : « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ، ثم إن علينا بيانه » فأخبر تعالى أن بيان القرآن عليه عز وجل » .

ثم يأخذ رضى الله عنه فى بيان أن القرآن فيه بيان كامل فى كثير من الأحيان ويذكر الآيات التى تدل على أن القرآن بين مثل قوله تعالى : « يبين الله لكم أن تضلوا » ومثل قوله تعالى « تبياناً لكل شىء » .

وإن القارىء لكتاب الله تعالى يجد كثيراً من آياته البينات لا يحتاج إلى بيان مثل ميراث الأولاد وميراث الزوجين وآية حد القذف ، وآية اللعان وغير ذلك من الآيات البينات ، فالقرآن بين بنفسه لايحتاج إلى بيان .

٣٤٧ — والقسم الثانى من آيات القرآن ، وهو ما يحتاج إلى بيان وبيانه فى القرآن نفسه ، فهو ما ذكر مجملا فى موضع ، وكان بيانه فى موضع آخر من القرآن الكريم ، ويضرب لذلك ابن حزم مثلا الطلاق ، فقد ذكر مجملا فى بعض آى القرآن مثل قوله تعالى : « لا جناح عليكم إن طلقتم النساء مالم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة » وقد فسرت بعض ذلك الإجمال سورة الطلاق ، فبينت وقت الطلاق ، وفسرت بعضه آية أخرى فى سورة البقرة ، فذكرت ما يكون عند كل طلقة وأخرى ، بل أشارت إشارة واضحة إلى طريقة إيقاعه ... وهكذا .

وفى الحق أن المبين الأول للقرآن هو القرآن أولا ، ويجب أن يبحث فى معرفة تفصيل مجمل القرآن من القرآن أولا فإن لم يمكن معرفته اتجه المتفهم المتعرف إلى السنة شارحة القرآن ومبينته ، فنظر ابن حزم فى هذا نظر سليم قويم .

٣٤٨ — والقسم الثالث من آيات القرآن ما كان مجملا وبينته السنة ، وهو كثير ، فالزكاة وردت مجملة فى القرآن الكريم وبينتها السنة ، فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ماهية الزكاة المأمور بإتيانها دون أن يخرج من لفظ الزكاة شيئاً . وكذلك ما فسر عليه السلام من صفات النكاح والحج وغير ذلك(١) ، والصلاة ذكرت مجملة وبينتها السنة الصحيحة ، من مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « صلوا كما رأيتمونى أصلى » . وفى القرآن الكثير من المجمل الذى فسرته السنة ، أو المطلق الذى قيدته ، والعام من القرآن الذى خصصته وهكذا ، والسنة النبوية شارحة الكتاب . ومبينته ومفصلة مجمله .

٣٤٩ — وابن حزم يرى أن أصل البيان ثابت فى القرآن إما بذاته وفيه ، وإما ببيان السنة ، والإجماع المبنى عليها ، ولكن المدارك مختلفة فى إدراك القرآن الكريم منه ما هو بين لكل الناس ومنه ما تختلف فيه المدارك على حسب مقدار الفهم وتوفيق الله تعالى فى إدراك مرامى الآيات ، ولذا يقول رضى الله عنه :

« والبيان يختلف فى الوضوح ، فيكون بعضه جلياً ، وبعضه خفياً ، فيختلف الناس فى فهمه ، فيفهمه بعضهم . ويتأخر بعضهم عن فهمه ، كما قال على بن أبى طالب رضى الله عنه ، إلا أن يؤتى الله رجلا فهماً فى دينه ، وكما تعذر على عمر رضى الله عنه وهو الغاية فى العلم بنص النبى صلى الله عليه وسلم على ذلك فيه ، فهم آية الكلالة ، فمات وهو يقر أنه لم يفهمها ، وفهمها غيره من الصحابة رضى الله عنهم ، وانتهره عليه السلام وأخبره بأنها بينة ، وكما عرض لعدى فى توهمه أن الخيط الأبيض والأسود من خيوط الناس . حتى

---

(١) الإحكام جـ ١ ص ٨٠ .

زاده الله بياناً فى أن ذلك من الفجر ، وقد اكتفى غير عدى بالآية نفسها ، وعلم أن المراد الفجر ، وكما توهم ابن أم مكتوم أنه ملوم فى تأخره عن الغزو ، فزاده الله بياناً باستثناء أولى الضرر ، وقد اكتفى غير ابن أم مكتوم بسائر النصوص الواردة فى رفع الحرج ، وأن لا حرج على مريض ، ولا أعمى وأن الله لايكلف نفساً إلا وسعها »(١) .

وبهذا يتبين أن بيان القرآن هو أن يكون بيناً واضحاً فى ذاته ، وإن اختلفت المدارك فى فهمه ، فالأفهام متفاوتة واتجاهاتها فى الفهم مختلفة ، وقد يكون الشخص ذا فهم جيد وعظيم ، وتستغلق عليه أمور هى أمور فى ذاتها بينة ويدركها من دونه فهماً وإدراكا .

٣٥٠ — ويعتبر ابن حزم من أنواع البيان ثلاثة — الاستثناءوالتخصيص والتوكيد — ولنشر إلى كل واحد من هذه الأمور الثلاثة بكلمة ، فهو يعتبر الاستثناء نوعاً من البيان ، ومن ذلك قوله تعالى : « إنا مهلكو أهل هذه القرية إن أهلها كانوا ظالمين .قالوا إن فيها لوطاً قال نحن أعلم بمن فيها لننجينه وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين » وفى هذه الآية بيان بالتخصيص وبالاستثناء معاً ، فقد كان صدر الآية عاماً يشمل آل لوط ، والشطر الأخير أخرجهم ، واستثنى امرأته فكان استثناء ، ويذكر من البيان الذى كان بالاستثناء قوله تعالى : « والذين هم لفروجهم حافظون .إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم » فاستثنى تعالى الأزواج وملك اليمين من جملة ما حظر من الفروج(٢) .

وهكذا نرى ابن حزم يعتبر الاستثناء بياناً ، ويعتبره تخصيصاً ، أما أنه بيان فنعم على شىء من التسامح ، لأن الاستثناء جزء من الكلام ، وفيه بيان ولكن كونه من التخصيص يخالف الحنفية ، وكلامهم يتفق مع اللغة ، لأن الاستثناء تكلم بالباقى بعد أداة الاستثناء ، ويتضمن دائماً نفياً وإثباتاً فهو نفى لما بعدها ، وإثبات لما قبلها ؛ وإذا كان ما قبلها مثبتاً وليس منفياً ، والعكس إن كان ما قبلها منفياً ، فى مثل قوله تعالى : « لننجينه وأهله إلا امرأته » إثبات

---

(١) المصدر السابق ص ٨١ .
(٢) المصدر السابق ص ٨٨ .

النجاة له ولأهله ، ونفى النجاة عن امرأته ، وإذا كان الاستثناء هو تكلم بالباقى بعد الثنية كما يقول علماء اللغة فهو ليس من التخصيص عند الحنفية ، لأن التخصيص معناه أن يكون اللفظ فى ذاته عاماً ثم يقترن بدليل مستقل يخصصه وإن الكلام مع الاستثناء ليس بتام ، لأن الكلام يفهم بعضه مع بعض فلا يشطر القول شطرين يعتبر أحدهما مبهماً والآخر مبيناً ، ما دام الجزءان لا يقبل الانفصال آخرهما عن أولهما .

٣٥١ — والتخصيص يعتبره ابن حزم بياناً أيضاً ، لأن التخصيص كما يقول علماء الأصول معناه بيان أن العام لا يراد به ما يدل عليه اللفظ ، بل يراد به أول الأمر الخاص ، ولقد صرح بذلك الشافعى فى الرسالة ، فقد ذكر أن التخصيص ليس معناه أن الأفراد قد دخلوا فى مقتضى العموم ثم خرجوا بالتخصيص ، بل معناه أن اللفظ العام أريد به بعض أفراده من أول الأمر وبذلك يفرق بين التخصيص والنسخ ، فإن النسخ معناه رفع الحكم بعد وجوده وعلى ذلك يكون التخصيص كالاستثناء عند ابن حزم إذ أن اللفظ العام أريد به بعض أفراده ، ويضرب لذلك ابن حزم مثلا ، وهو تحريم المشركات جملة ثم جاءت إباحة ، نساء أهل الكتاب بالزواج ، فكان هذا تخصيصاً من الجملة المذكورة ، ومثال ذلك أيضاً النهى عن بيع الرطب بالتمر ، ثم استثنى من النهى العرايا(١) فيما دون خمسة أوسق فكان هذا مخرجاً بحكم العرايا . .

ويفرق ابن حزم بين النسخ والتخصيص والاستثناء فيقول : « أما النسخ فهو رفع الحكم أوبعضه جملة ، والفرق بينه وبين التخصيص أن الجملة الواردة التى جاء التخصيص أو الاستثناء منها لم يرد الله تعالى قط إلزامها لنا على عمومها وقتاً من الدهر كالذى ذكرنا من تحريم المشركات ، فإنه لم يرد قط بذلك نكاح نساء الكتابيين بالزواج ، وكذلك القول فى العرايا ، وأما النسخ

---

(١) العرايا بيع الذى يكون ثمراً على النخيل بالتمر المدخر ، وقد أبيح ذلك عند بعض المالكية والحنابلة والشافعية لأن فيها انتفاعاً لمن ليس عنده رطب ، وعنده تمر ، فينال بذلك الشراء ما ليس عنده ، أما الحنفية فقد منعوا من ذلك لما فيه من ربا . وما أجازه الظاهرية فيما دون خمسة أوسق . أى خمسة أحمال .

فنحن مكلفون بالجملة الأولى على عمومها مدة ما لم يأت أمر بإبطالها عنا ، أو إبطال بعضها على ما يبين فى باب النسخ»(١) .

٣٥٢ — هذا هو التخصيص ، ووجه كونه باباً من أبواب البيان ، وهناك نوع ثالث من أنواع البيان ، وهو التوكيد فإن التوكيد يدفع كل احتمال للتخصيص فإن العالم المؤكد لايكون إلا لجميع أفراده ، ولذا يعتبر ابن حزم التوكيد دائماً نوعاً من البيان ، فيقول « والتأكيد نوع من أنواع البيان ، قال الله عز وجل « تلك عشرة كاملة » وقال تعالى : « فتم ميقات ربه أربعين ليلة » بعد أن ذكر تعالى ثلاثين ليلة وعشراً »(٢) .

وإنه على ذلك لا يلزم أن يكون البيان مفيداً لأمر زائد ليس فى ظاهر النص المبين ، ولا موضحاً وكاشفاً بل يصح أن يكون البيان توكيداً ينفى كل احتمال ، وإن لم يكن ظاهراً من اللفظ .

وإن ابن حزم إذ يذكر المثلين السابقين يرد على قول الذين يقولون إن الله تعالى علمنا الحساب بذلك ، ولا يكتفى بالرد بل يرميهم بالافتراء ، ويقول : « إننا كنا نعلم الحساب قبل نزول القرآن، نعنى النوع الإنسانى جملة وبالله التوفيق » .

٣٥٣ — هذه أنواع البيان فى نظر ابن حزم ، ولم يذكر فى ذلك تقييد المطلق ولا تفصيل المجمل ، وإن كنا نرى أنهما بابان من أبواب البيان غير ما ذكر ،وإن ابن حزم ماأحصى كل أنواع البيان ، بل ذكر فقط هذهالأنواع الثلاثة على أنها من أنواع البيان ؛ لأنها تحتاج إلى تنبيه ، أما تفصيل المجمل ، وتفسير المبهم وتقييد المطلق ، فهى أبواب من البيان واضحة لا تحتاج إلى تنبيه فهو يذكر ما يحتاج كونه بياناً إلى تنبيه وشرح ، وأما ما لا تحتاج إلى تنبيه ، فإنه يترك لمقام ظهوره واستغنائه عن الشرح .

٣٥٤ — وإن هذه الأنواع من البيان التى ذكرها ، وهى الاستثناء والتوكيد متصلان حتماً فى القول ، فهما مقترنان باللفظ الذى اتصلا به ،

(١) الإحكام جـ ١ ص ٨٠ .
(٢) المصدر السابق ص ٨٩ .

ولا حاجة إلى القول فى أنه يجوز تأخيرهما عن المبين أم لا يجوز . فإنه لايتصور تأخيرهما وإن كان ابن حزم يقول غير ذلك فى الاستثناء .

أما البيان بالتخصيص المستقبل فهو الذى يحتاج إلى نظر ؛ لأن بعض العلماء وهم الحنفية قالوا إنه لايجوز تأخيره ، بل يجب أن يكون مقترناً اقتراناً زمنياً بالعام الذى خصصه ، لأنه بيان ، والبيان يجب أن يقترن بالمبين.

ولو تأخر لكان نسخاً ؛ لأن العام إذا نزل من غير ما يخصصه كان الحكم شاملا لكل أفراده ، فإذا جاء المخصص بعد ذلك ، فإنه يرفع ذلك ، فيكون نسخاً ولا يكون تخصيصاً ، إذ يكون رفعاً للحكم عن بعض أفراده ، ولكن ابن حزم يعتبر العام الذى يرد تخصيصه من قبيل المجمل ، وإنه يجوز تأخير المفصل عن المجمل ولا يتأخر البيان عن وقت العمل مطلقاً . ولنترك الكلمة لابن حزم ليحكى أقوال المختلفين فى هذه المسألة : « اختلفوا فى نوع من أنواع البيان ، فقالت طائفة إنما يرد المجمل ، ثم يرد المفسر . وقال آخرون لا يردان إلا معاً . وقال آخرون جائز ورود المجمل قبل المفسر ، والمفسر قبل المجمل ، وورودهما معاً ، كل ذلك جائز ، وبهذا نقول ، إلا أنه لا يجوز أن يتأخر البيان عن وقت إيجاب العمل ألبتة ، ولا يجوز أن يؤخره النبى صلى الله عليه وسلم بعد وروده عليه طرفة عين ، ولسنا نقول بهذا لأن العقل يمنع من ذلك لكن لأن النص قد ورد بذلك ، وإنما منعنا من تأخير البيان عن وقت وجوب العمل ، لقول الله تعالى : « لايكلف الله نفساً إلا وسعها » وقد علمنا أنه ليس فى وسع أحد أن يعمل بما لايعرف ، وإنما منعنا من تأخير النبى صلى الله عليه وسلم البيان عن ساعة وروده عليه صلى الله عليه وسلم لقول الله تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ، فإن لم تفعل فما بلغت رسالته » فلو أخر عليه السلام البيان عن ساعة وروده عليه لكان عليه السلام فى تلك المدة — وإن قلت — مستحقاً لاسم أنه لم يبلغ ولو أنه لم يبلغ لكان عاصياً ، ولا ينسب هذا إلى النبى صلى الله عليه وسلم إلا جاهل ، ومن تمادى على نسبة المعصية إليه فى طى الشريعة وترك تبليغها فهو كافر بإجماع الأمة » (١) .

---

(١) الإحكام جـ ١ ص ٨٤ .

٣٥٥ — وابن حزم إذ يقرر ذلك ، وهو جواز تأخير البيان وجواز تقديمه يعتمد — أولا — على أنه لا إلزام لله تعالى بشيء ، فالله سبحانه وتعالى لايسال عن شئ ، والله سبحانه وتعالى يقول عن ذاته العلية « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » فمن ادعى بأنه يلزم اقتران المفسر بما فسره من آى كريمة. فقد ألزم الله سبحانه بذلك ، ولا يلزم رب العالمين بأحد من العالمين .

ويعتمد ثانياً على أن الله سبحانه شرع الصلوات مفصلة بمكة ، ثم ذكرها مجملة بالمدينة فى آيات كثيرة بمثل قوله تعالى : « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وذكر قصص موسى وغيره من الأنبياء مع أقوالهم مفصلا فى آيات ومجملا فى أخرى ، ومفصلا فى بعض أجزائه ، ومجملا فى الآخر ، وكل ذلك لحكم رآها العليم الحكيم من غير إلزام بشىء .

ويسوق ابن حزم اعتراضات المعترضين ، ويرد اعتراضهم ، فمثلا فرض أنهم اعترضوا على حد السرقة المذكور فى قوله تعالى : « والسارق والسارقة » فإنه لا يمكن أن ينفذ إلا إذا علم النصاب الذى تقطع فيه يد السارق ، ومن سمع آية حد الزنى فى مثل قوله تعالى : « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » فلا يمكن أن ينفذ إلا إذا بين أن ذلك خاص بغير المحصن ، ومن سمع آية التحريم بالرضاعة أفيمكن أن ينفذ التحريم من غير أن يبين أن التحريم له عدد معين من الرضعات .

يفرض ابن حزم هذه الاعتراضات ، ثم يقول فى ردها : « إننا لم نجد قط تأخير البيان عن وقت وجوب العمل ، وأما قبل وجوبه ، فليس يلزمه إلا الإقرار فى الجملة وأن يقول سمعت وأطعت ، ولا مزيد إذا لم تكن مبينة مفهومة ، مثل قوله تعالى : « وآتوا الزكاة » فهذا ليس عليه فيه إلا الإقرار بتصديق ذلك كما قلنا فقط ، إذا لم يأته بيان ماكلف من ذلك ، وأما إن كان النص مفهوماً بيناً فعليه العمل به حتى يبلغه نسخه أو تخصيصه ولا بد » .

٣٥٦ — هنا نجد ابن حزم يقسم النصوص المخصصة إلى قسمين :

(أحدهما) نصوص غير بينة ولا يمكن تنفيذها إلا بعد البيان ، وهذه يجب تصديقها والإيمان بها ، أما العمل فلا يجب حتى يجىء البيان (والقسم

الثانى) نصوص بينة يمكن العمل بعمومها ، وهذه يجب العمل بعمومها من غير تخصيص ، حتى إذا جاء الناسخ أو المخصص أخذ بموجبها ، وهنا نجد ابن حزم يجوز أن يسمى الأمر الذى يجىء بعد ذلك مخصصاً ، مع أنه لاينطبق عليه تعريف التخصص ، بل ينطبق فقط تعريف الناسخ ، لأن مقتضى قوله أن النسخ يرفع الحكم فى كل الأفراد أو بعضها يوجب عليه أن يفرض أن النص الذى يجىء بعد العمل بالنص المبين كالعام الذى يعمل به فى عموم أفراده ، ويكون النص الذى قصره على بعض الأفراد ناسخاً لا مخصصاً لأن التخصيص فى نظره بيان ، وليس برفع للحكم .

هذا مأخذ نأخذه على سياقه ، ثم نأخذ عليه أيضاً أن تأخير الاستثناء جائز فى البيان باعتباره بياناً ، ويسوق لذلك قوله تعالى فى قصة إبراهيم عليه السلام « إنا مهلكو أهل هذه القرية ، إن أهلها كانوا ظالمين ، قال إن فيها لوطاً ، قالوا نحن أعلم بمن فيها ، لننجينه وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين » فإن ذلك فى سياق واحد ، وكلام واحد . ولا يمكن أن يعد ذلك تأخيراً فى البيان ، بل هو عين الاقتران ، ولا يتصور اقتران أكثر من ذلك ، ولا يعد تأخير جملة على جملة اقتضاها سياق الكلام تأخيراً إذ لا يمكن النطق بكلام بكل ألفاظه فى وقت واحد ، حتى يعد تأخير لفظ على لفظ فى البيان ، على أن الآية ليس فيها التخصيص بالقول الثانى ، وإنما الاستثناء إخراج من نفس التخصيص ، لأن امرأة لوط داخلة فى العموم الأول ، وهو أنها من الهالكين .

٣٥٧ — وإننا لهذا ما دمنا نفرق بين التخصيص والنسخ بأن الثانى رفع لحكم كان مقرراً ، أما التخصيص فبيان — نرى أن التخصيص يجب فى الألفاظ العامة البينة أن يكون مقارناً ، أو مقارباً قبل العمل ، وأنه لا يسوغ بحال من الأحوال أن يجب العمل قبل البيان ، لأن العمل مرتبط ارتباطاً كاملا بالبيان .

وأما إذا كان النص ليس من النصوص التى توجب عملا ، بل توجب تصديقاً فقط ، كالقصص التى اشتمل عليها القرآن ، كقصة موسى وعيسى وإبراهيم ونوح وغيرهم من الأنبياء مع أقوامهم ، فإن التصديق يجب أن

يتم قبل تفصيلها وبعده وأنه بالاستقراء تبين أن نصوص القرآن الكريم الخاصة بقصة بينة دائماً ، بيد أن بعضها يكون مفصلا فى ناحية من نواحى القصة ، ويكون مجملا فى ناحية أخرى فيجىء النص الآخر مبيناً لما أجمل الأول ، ومجملا فيما فصل ، وذلك لأن قصص القرآن للاعتبار والعظة فينبه الله سبحانه وتعالى إلى موضوع العظة فيما يسوقه فيكون المقام أن يفصل بعض القصة الذى يشتمل على العظة فى موضع سياقها والأخرى تساق لعظة أخرى تناسب مقامها ، فيفصل القرآن الكريم الجزء الذى يناسبها من القصة مجملا فيما عداه .

الأخذ بظاهر القرآن الكريم :

٣٥٨ — إن ابن حزم الظاهرى يأخذ بظاهر القرآن الكريم ، ولا يصح أن يفهم من ذلك أنه لا يأخذ بالمجاز لأن المجاز من الظاهر . إذا كان المجاز مشهوراً أو كانت القرينة واضحة معلنة عن المجاز كاشفة له ، وقد أشرنا إلى ذلك عند بيان آرائه حول العقائد ، وحول الآثار التى أثار علماء العقائد الجدل حولها مثل قوله تعالى « يد الله فوق أيديهم » ، وقوله تعالى : « ولتصنع على عينى » إلخ ما يشبه هذه الآيات الكريمة ، فقد ذكرنا أنه يرى أن المراد بهذه العبارات هو ذات الله تعالى ، ولا شك أن التعبير حينئذ يكون مجازياً ، ولكنه مجاز بين لا يمنع منه أخذ بالظاهر وسير على مقتضاه .

ولأنه يأخذ بالظاهر دائماً ، ولا يلتفت إلا إليه ، كان كل لفظ فى القرآن يؤخذ على مقتضى ظاهره ، فالأمر للوجود إلا إذا قام دليل من نص آخر على غير ذلك . ويثبت الفور أى أنه يجب بمجرد النص والعلم من غير تراخ ، إلا إذا جاء نص آخر ظاهر يثبت غير ذلك ، ويكون بياناً للأول واللفظ العام على عمومه ، لأنه الظاهر إلا أن يثبت من ظاهر نص آخر أن العام لا يراد به العموم . وهكذا .

٣٥٩ — وأن ابن حزم يقرر ذلك صريحاً فيقول :

ولما تبين بالبراهين والمعجزات أن القرآن هو عهد الله إلينا الذى ألزمنا الإقرار به ، والعمل بما فيه ، وصح بنقل الكافة الذى لا مجال للشك فيه أن

هذا القرآن هو المكتوب فى المصاحف ، المشهور فى الآفاق كلها ، وجب الانقياد لما فيه ، فكان هو الأصل المرجوع إليه ، لأنا وجدنا فيه: «مافرطنا فى الكتاب من شىء» فما فى القرآن من أمر ونهى فواجب الوقوف عنده ، وسنذكر إن شاء الله كيف يكون العمل فى بيان القرآن خاصها مع عامها ، وبناء السنن عليها ، وسنذكر إن شاء الله فى باب الأوامر والنواهى كيف العمل فى حمل أوامر القرآن ونواهيه على الظاهر والوجوب والفور ، ونذكر إن شاء الله فى باب العموم والخصوص ما يقتضيه ذلك الباب من أخذ آى القرآن ونواهيه على عمومها » .

٣٦٠ — وإن ابن حزم على هذا كما يستفاد من كلامه يعتبر القرآن الكريم مصدر المصادر كلها ، كما ذكرنا ، ولكنه يجعل السنة أيضاً من النصوص التى قام عليها بناء هذه الشريعة ، وإن كانت لم تعلم حجيتها إلا منه وأن السنة لهذا متكافلة مع القرآن الكريم فى بيان هذه الشريعة ، ففى أكثرها تفصيل مجمله ، وبيان ما يحتاج إلى تفسير منه ، وتخصيص عمومه ، وإذا كانت النصوص متضافرة فى بيان هذه الشريعة يتمم بعضها بعضاً ، وخصوصاً أن السنة شارحة الكتاب ومبينة لقوله تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم » فإنه يكون من الواجب قبل أن نبين طريقة أخذ الظاهرية من ظواهر النصوص أن نتكلم عن السنة ومقامها فى بيان هذه الشريعة والإشارة إلى طرق روايتها عند الظاهرية ، وما يقبلون منها وما لايقبلون ؛ ثم بعد ذلك نبين طريقة استخراج الأحكام من النصوص ، عند أهل الظاهر ، فإنهم يختصون من بين الفقهاء بأمرين . أولهما : الأخذ بظواهر النصوص . والثانى : نفيهم للتعليل والقياس ، ولذا نجعل هذين الأمرين موضع اهتمامنا فى هذا البحث ، لأنه ببيان هذين الأمرين تتميز بعض خواص الفقه الظاهرى ، أو بالأحرى تتميز خواص فقه الإمام أبى محمد على بن حزم .

٢ — السنة

٣٦١ — إن السنة متممة للقرآن فى بيان هذه الشريعة كما بينا ، وقد أجمع على ذلك العلماء إلا طائفة شذت وقد طوتها لجة التاريخ ، ولكن السنة

مع ذلك تستمد قوتها من القرآن الكريم ، فهو الذى أثبت حجيتها ، ولذلك يقول ابن حزم : « لما بينا أن القرآن الكريم هو الأصل المرجوع إليه فى الشرائع ، نظرنا فوجدنا فيه إيجاب طاعة ما أمرنا به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ووجدنا الله عزوجل يقول فيه واصفاً لرسوله صلى الله عليه وسلم « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلاوحى يوحى » فصح لنا أن الوحى ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله على قسمين . أحدهما : وحى متلو مؤلف تأليفاً معجز النظام ، والثانى : وحى مروى منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو ، ولكنه مقروء ، وهو الخبر الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو المبين عن الله عز وجل مراده . قال تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم » ووجدناه تعالى قد أوجب طاعة هذا القسم الثانى ، كما أوجب طاعة القسم الأول الذى هو القرآن ولا فرق »(١) .

وفى الحق أن ابن حزم يعتبر قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » تبين المصادر الشرعية الثلاثة التى هى الأصول وهى الكتاب والسنة والإجماع ، ويتفرع عنها رابع وهو الدليل الذى تتلاقى الأصول الثلاثة فى بيان أصله الذى يقوم عليه فى نظر ابن حزم ، فإن إطاعة الله بالرجوع إلى القرآن ، وإطاعة أولى الأمر بالرجوع إلى ما أجمع عليه العلماء ، لأنهم أولو الأمر فى نظره ورأيه .

٣٦٢ — وابن حزم ينظر نظر الشافعى من حيث إنه يعتبر القرآن والسنة جزأين أوقسمين كلاهما يتمم الآخر ويسميهما النصوص ، فإنه بعد أن ثبتت حجة السنة بالقرآن أصبحت قسماً متمماً له ، يجمعهما النصوص الموحى بها والتى يرجع إليها أولا فى إثبات أحكام هذه الشريعة . ولذا يقول ابن حزم رضى الله عنه فى هذا المقام :

« والقرآن والخبر الصحيح بعضهما مضاف إلى بعض ، وهما شىء واحد فى أنهما من عند الله تعالى ، وحكمهما حكم واحد فى باب وجوب الطاعة

(١) الإحكام فى أصول الأحكام ج ١ ص ٩٧ .

لهما قال الله تعالى « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ، ولاتولوا عنه وأنتم تسمعون،ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا ، وهم لايسمعون »(١) .

وعلى هذا نقول أن ابن حزم يعتبر السنة والقرآن فى مقام العلم بالشريعة واحد لأن كلهما وحى من الله تعالى ، وأنه لايفرض إلا أن الشريعة لها مصدر واحد ذو شعبتين ، وهما متماثلان فى الإثبات . وأن أحدهما هو الأصل الذى به ثبت الثانى ، وأنه بعد ثبوته يصير له قوة الأول فى التعرف لأحكام الشرع الشريف ، ولذا نستطيع أن نقول أن مصادر العلم الشرعى عند ابن حزم ثلاثة : أولها النصوص وهى القرآن والسنة،والثانى الإجماع ، ثم الثالث ما بنى على النص والإجماع وهو الدليل .

ولهذا لانرى بحثاً لابن حزم فى أن القرآن حاكم على السنة ، من حيث إنه لكى يقبل الحديث يعرض على القرآن كما كان يتجه بعض الفقهاء ، ولا أن السنة حاكمة على الكتاب من حيث إنها الطريق لمعرفته كما قال بعض كتاب الفقه من الشافعية والحنابلة ، بل إنهما قسمان للوحى المحمدى ، وكلاهما يتمم الآخر ، وهما متحدان لاينفصلان .

أقسام السنة :

٣٦٣ — تنقسم السنة من حيث ذاتها إلى ثلاثة أقسام : قول وفعل وتقرير ، فالقول هو الحديث المنقول عن النبى صلى الله عليه وسلم مثل الأحاديث الكثيرة ، كالحديث الذى بينت فيه أحكام الزكاة ، وأكثر ما فى صحاح السنة هو من الأقوال المروية عن النبى صلى الله عليه وسلم ، والفعل مثل صلاته صلى الله عليه وسلم واعتكافه ونحو ذلك فإن هذه سنة ، هى حجة فى الدين عند الجمهور ، لأنها صادرة عن وحى أوحى الله سبحانه وتعالى به إليه ويجب اتباعها ، ولذا قال النبى صلى الله عليه وسلم « صلوا كما رأيتمونى أصلى » .

---

(١) المصدر السابق ص ٩٨ .

والتقريرات ، مثل أن يفعل أحد الصحابة فعلا ، فيقره النبي صلى الله عليه وسلم كما أقر النبي صلى الله عليه وسلم عمرو بن العاص عندما تيمم من الجنابة عندما وجد الماء باردا لا يطيقه الجسم ، ولا نار تدفئه . فتيمم .

هذه أقسام السنة كما دونها العلماء ، وكما قرروها ، أو هي أقسامها من حيث حقيقتها وأجزاؤها ، وكل الأقسام حجة عند الجمهور على مراتبها في الاحتجاج فإن كانت تدل على الوجوب كان الفعل واجباً ، وإن كانت تدل على الندب فكذلك ، وإن كانت تدل على الإباحة ، فهي حجة للإباحة .

٣٦٤ — ولقد قسم ابن حزم السنة هذا التقسيم ، ولكن قال إن الذي يدل على الوجوب من هذه الأقسام هو من الأقوال فقط . وأما فعله فحكمه القدوة ، وليس واجباً ، أما إقراره فحكمه الإباحة وهذا كلامه في ذلك :

« السنن تنقسم إلى ثلاثة أقسام : قول من النبي صلى الله عليه وسلم ، أو فعل منه عليه السلام ، أو شيء رآه وعلمه فأقره عليه ولم ينكره ، فحكم أوامره عليه السلام الفرض والوجوب على ما نبينه إن شاء الله عز وجل في باب الأوامر من هذا الكتاب ما لم يقم دليل على خروجه من باب الوجوب إلى باب الندب ، أو سائر وجوه الأوامر ، وحكم فعله عليه الائتساء به فيه ، وليس واجباً ، إلا أن يكون تنفيذاً لحكم أو بياناً لأمر على ما في باب الكلام في أفعاله عليه السلام من هذا الكتاب ، وأما إقراره عليه السلام على ما أعلم ، وترك إنكاره إياه فإنما هو مبيح لذلك الشيء فقط ، وغير موجب ولا نادب لأن الله عز وجل افترض عليه التبليغ . وأخبره أنه يعصمه من الناس ، وأوجب عليه أن يبين للناس ما نزل إليهم »(١) .

ومن هذا الكلام يستفاد أنه لا يرى حجة واضحة بينة إلا الأقوال ، فهي التي تعرف بها الشرائع ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالتبليغ ، والتبليغ يكون بالقول ، أما الفعل فإنه يكون لنا أسوة ، والأسوة كما يقول ابن حزم مستحسنة ، وليست بواجبة ، ويستشهد على ذلك بقوله تعالى :

---

(١) الإحكام جـ ٢ ص ٦ .

« لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة » ولو كانت الأسوة واجبة ، لكان النص (لقد كان عليكم) فالوجوب يكون على المؤمنين ، ولا يعبر عنه بأنه لهم(١) ولا يكون الفعل من النبى صلى الله عليه وسلم عند ابن حزم دالا على الوجوب إلا إذا كان تنفيذاً لأمر من القرآن ومن السنة ، أو اقترن الفعل بأمر منه عليه السلام ، كما قال صلى الله عليه وسلم « صلوا كما رأيتمونى أصلى » وكما قال عليه السلام « خذوا عنى مناسككم » وكهمه صلى الله عليه وسلم بإحراق منازل المتخلفين عن الصلاة فى الجماعة وجلده شارب الخمر ، وكذلك يكون من الأفعال ما يدل على الوجوب بقرينة خاصة كإزالته صلى الله عليه وسلم ابن عباس عن يساره ورده عن يمينه ، فإن الفعل فى هذه الحال قائم مقام القول ، فهو قول فى معناه بهذه القرينة »(٢) .

٣٦٥ — ونرى من هذا كله أن ابن حزم لا يعتبر حجة من السنن إلا أقواله صلى الله عليه وسلم ، ولا تكون أفعاله حجة فى وجوب أمر إلا إذا اقترنت بقول ، أو قامت قرينة على أنها قائمة مقام قول . أو كانت تنفيذاً لأمر ، وهذا الرأى هو مذهب أهل الظاهر جميعاً ، وهو أيضاً من نزعتهم الظاهرية ، فهم لا يفهمون الوجوب إلا من الأقوال ، لأنها هى التى يكون بها التبليغ ، فلا يكون ما عداها إلا على أمر شرعى ، إلا كان معه قول ، أو قرينة تدل على أنه قائم مقام القول .

وإن هذا الرأى وهو عدم اعتبار الأقوال دليلا دينياً شرعياً ، ومن نوع التبليغ هو أيضاً رأى طائفة من الشافعية .

وهناك رأى آخر قاله بعض الشافعية وبعض المالكية وبعض الحنفية ، وهو أن الأفعال يتوقف فى أمرها حتى يقوم دليل عليها من وجوب أو ندب أو إباحة . وقال آخرون من الحنفية والمالكية أن أفعال النبى صلى الله عليه وسلم تدل على الوجوب بل هى آكد من أوامره .

وعندى أن خير الأقوال أوسطها وهى أن أفعاله عليه السلام تأخذ

---

(١) جـ ٤ ص ٤٨ . (٢) الجزء الرابع ص ٥٠ .

حكمها من قرائن الأحوال التي تحف بها ، فإن كان ما حف بها من أحوال يدل على الوجوب كان الفعل للوجوب ، وإن كان لغيره كان الفعل مع القرينة دليلا لغيره ، وأحسب أن ذلك النظر لا يختلف فى مؤداه عن رأى ابن حزم فإن الفعل وحده لاينطق بحكم ، إنما تنطقه القرائن التي تحف به .

أقسام السنن من حيث روايتها :

٣٦٦ — هذه أقسام السنن من حيث ذاتها أو ماهيتها ، ويقسم ابن حزم السنن تقسيماً آخر ، من حيث روايتها ، فيقسمها إلى قسمين : سنن متواترة وأخبار آحاد ، ويقرر أن العلماء لايختلفون فى أن الأخبار المتواترة حجة فى الدين وأن السنة النبوية تفسير لمراد الله تعالى فى القرآن ، وبيان لمجمله ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه :

« جاء النص — ثم لم يختلف مسلمان — فى أن ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض اتباعه وأنه تفسير لمراد الله تعالى فى القرآن وبيان لمجمله ، ثم اختلف المسلمون فى الطريق المؤدية إلى صحة الخبر عنه عليه السلام بعد الإجماع المتيقن المقطوع به على ما ذكرناه ، وعلى الطاعة من كل مسلم لقول الله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » فنظرنا فى ذلك ، فوجدنا الأخبار تنقسم قسمين : خبر متواتر وهو ما نقلته كافة بعد كافة ، حتى تبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم ، وهذا خبر لم يختلف مسلمان فى وجوب الأخذ به ، وفى أنه حق مقطوع على غيبه ، لأن بمثله عرفنا أن القرآن هو الذى أتى به محمد صلى الله عليه وسلم وبه علمنا صحة مبعث النبي صلى الله عليه وسلم ، وبه علمنا عدد ركوع كل صلاة ، وعدد الصلوات ، وأشياء كثيرة من أحكام الزكاة ، وغير ذلك مما لم يبين القرآن تفسيره » (١) .

٣٦٧ — وابن حزم يبين أن التواتر يوجب العلم بالضرورة والطبيعة ، فليس الشرع وحده هو الذى أوجب اليقين عند وجود الخبر المتواتر ، بل إن

---

(١) الإحكام جـ ١ ص ١٠٤ .

الضرورة والطبيعة الإنسانية توجب العلم ، فالعلم به ضرورى من الضروريات ، وإلا ذهب العلم بكثير من أنواع المعلومات المقررة التى يصدقها الناس ، فالعلم بالبلدان والملوك والعلماء كل هذا طريقه التواتر ، ولذا يقول رضى الله عنه :

« إن الضرورة والطبيعة توجبان قوله ؛ إذ به عرفنا ما لم نشاهده من البلاد ومن كان قبلنا من الأنبياء والعلماء والفلاسفة والملوك والوقائع والتواليف ، ومن أنكر ذلك كان بمنزلة من أنكر ما يدرك بالحواس الأول ، ولزمه ألا يصدق بأنه كان قبله زمان ؛ ولا أن أباه وأمه كانا قبله ، ولا أنه مولود من امرأة »(١) .

وبهذا تبين أنه يرى أن علم التواتر كعلم الحواس ، وأن الأخبار المتواترة الإذعان لها يكون كالإذعان للأمور المحسوسة ، وللأمور البدهية التى لا يختلف فيها اثنان ؛ وأن أكثر المعلومات الضرورية التى تسكن فى نفس الإنسان مبناها التواتر كالعلم بأبيه وأمه ، والزمان الذى كان قبله ؛ وما كان فيه من أشخاص وأشياء وأعمال ، لا سبيل إلى علم شىء من ذلك إلا بالتواتر ، فمن لم يؤمن بما جاء متواتراً فقد أسقط السبب الأكبر فى كثير من معلوماته الأولية ، ومعلوماته عن المجتمع الذى يعيش فيه قديمه وحديثه .

٣٦٨ — وابن حزم إذ يقرر اليقين فى العلم الذى يجىء بالأخبار المتواترة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ يذكر أقوال العلماء فى حد التواتر ، ثم يبين بطلانها جميعاً بلغته العنيفة ، ولننقل ما ذكره من أقوال العلماء ثم لنتعرف رأيه هو فى معنى التواتر ، فهو يقول فى أقوال العلماء :

« قد اختلف الناس فى مقدار النقل للخبر الذى ذكرنا (أى الخبر المتواتر) فطائفة قالت : لا يقبل الخبر إلا من جميع أهل المشرق والمغرب ، وقالت : لا يقبل إلا من عدد لا نحصيه نحن ، وقالت طائفة : لا يقبل من أقل من ثلاثمائة وبضعة عشر رجلا عدد أهل بدر ، وقالت طائفة : لا يقبل إلا من سبعين ،

---

(١) المصدر السابق .

وقالت طائفة : لا يقبل إلامن خمسين عدد القسامة ؛ وقالت طائفة : لايقبل إلا من أربعين ، لأنه العدد الذى ، لما بلغه المسلمون أظهروا الدين ، وقالت طائفة : لايقبل إلا من عشرين وقالت طائفة : لايقبل إلا من خمسة ، وقالت طائفة : لايقبل إلا من أربعة ، وقالت طائفة : لايقبل إلا من ثلاثة : لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « حتى يقول ثلاثة من ذوى الحجا من قومه أنه قد نزل به جائحة » . وقالت طائفة لا يقبل إلا من اثنين»(١) .

وهكذا يحصى ابن حزم كل الأقوال ، ويذكر أدناها عدداً وهو من حد باثنين على الأقل ، وأعلاها وهو من جعل حد التواتر أن يذكر الخبر أهل المشرق والمغرب وهذا الإحصاء يدل على اطلاع واسع لابن حزم ، وأنه إذا وافق أو خالف فعن علم وبينة .

وإنه بعد ذكر هذه الأقوال ينتهى إلى أنها جميعاً باطلة ، لأنه لا دليل عليها ، فيقول : « وهذه كلها أقوال بلا برهان » ثم يستفيض بعد ذلك فى بيان بطلان هذه الأقوال .

٣٦٩ — ولا يهمنا بطلان هذه الأقوال ، بمقدار ما يهمنا معرفة رأيه ، وقد بينه وإنه بلا شك لا يتصور تواتر فى أقل من اثنين ، لأنه لا بد فيه من العدد . وإن ابن حزم ما دام قد قرر أن اليقين بالتواتر ضرورى ، وليس بشرعى ، فقد قرر فى كتابه هذا أن المعلومات الأولى المستقرة فى نفس كل إنسان ، والتى تعد من علم النفس الإنسانية التى تعلو بها عن الحيوانية أنه لو اتفق اثنان لم يلتقيا قط فى خبر من الأخبار كان العلم بصدقه بدهياً ، ولا يسع إنسان تكذيبه ، وعلى هذا الأمر البدهى فى نظره يبنى العلم اليقينى بالتواتر ، فهو لا ينظر إلى العدد ، لأن عشرة وعشرين قد يجتمعون فى مكان واحد ، ويلتقون كل يوم ، ففى الإمكان أن يعتمدوا الكذب ويتفقوا على كذبة معينة ويجىء الشك فى خبرهم من هذه الناحية ، ولكن اثنين لم يلتقيا قط ويذكر كل واحد منهما خبراً طويلا فيذكره الآخر كما هو تماماً من غير تغيير ، فإن ذلك يكون من علم النفس البدهى الإذعان له وتصديقه ، ولذلك

(١) المصدر السابق .

ينظر ابن حزم فى التواتر إلى معناه ، لا إلى عدده ، أيمكن أن يتواطأ المخبرون على الكذب ، أم لا يمكن ، فإن كان ممكناً فالخبر غير متواتر ، مهما يكن العدد كثيراً وإن لم يكن فى الإمكان تواطؤهم فالخبر متواتر مهما يقل العدد ، ولا يتصور تواتراً فى أقل من اثنين .

٣٧٠ — ولنترك الكلمة لابن حزم يوضح فكرته بعد أن قربناها بعض التقريب ، فهو يقول بعد أن قرر بطلان الأقوال السابقة : « فإن سألنا سائل فقال : ما حد الخبر الذى يوجب الضرر ؟ فالجواب وبالله التوفيق أننا نقول : إن الواحد من غير الأنبياء المعصومين بالبراهين عليهم السلام قد يجوز عليه تعمد الكذب : يعلم ذلك بضرورة الحس ، وقد يجوز ذلك على جماعة كثيرة أن يتواطأوا على كذبة ، إذ اجتمعوا ورغبوا أو رهبوا ولكن ذلك لا يخفى من قبلهم ، بل يعلم اتفاقهم على ذلك الكذب غيرهم إذا تفرقوا لابد من ذلك ، ولكن إذا جاء اثنان فأكثر من ذلك وقد تيقنا أنهما لم يلتقيا ولا كانت لهما رغبة فيما أخبرا به ، ولا رهبة منه ، ولا يعلم أحدهما بالآخر ، فحدث كل واحد منهما مفترقاً عن صاحبه بحديث طويل لا يمكن أن يتفق خاطر اثنين على توليد مثله وذكر كل واحد منهما مشاهدة ، أو لقاء جماعة شاهدت أو أخبرت عن مثلهما بأنها شاهدت فهو خبر صدق يضطر بلا شك من سمعه إلى تصديقه ، ويقطع على غيبه وهذا الذى قلناه يعلمه حساً من تدبره ورعاه فيما يرد كل يوم من أخبار زمانه من موت أو ولادة ، أو نكاح أو عزل أو ولاية أو وقعة ، وغير ذلك ، وإنما خفى ما ذكرنا على من خفى لقلة مراعاة ما يمر به ، ولو أنك تكلف إنساناً واحداً اختراع حديث طويل كاذب لقدر عليه ، يعلم ذلك ضرورة المشاهدة ، فلو أدخلت اثنين فى بيتين لا يلتقيان ، وكلفت كل واحد منهما توليد حديث كاذب لما جاز بوجه من الوجوه أن يتفقا عليه من أوله إلى آخره »(١) .

وبهذا تبين أن العبرة فى المتواتر هو الاحتياط لمنع التواطؤ على الكذب فإن تأكد لدى السامع ذلك أصبح العلم ضرورياً بالبداهة ، وإن منع التواطؤ

---

(١) الإحكام جـ ص ١٠٨ .

يتصور أن يكون راوى الخبر اثنين ، إذا لم يلتقيا ، وقد يكون التواطؤ مع كون الرواة عدداً كبيراً ، إذا تلاقوا واتفقوا على خبر معين تحت تأثير رغبة دفعتهم إلى ذلك الاختلاق أو رهبة حملتهم على الكذب .

وإنه ليعتمد فى تقرير ذلك الرأى على أمرين (أحدهما) البدهية التى قررها وهى أنه من علم النفس المطبوع فيها أنه إذا جاء اثنان بخبر ، ولم يلتقيا واتفق خبرهما مع ذلك ، فإن ذلك يكون دليل صدقه بالبداهة ، ولا يمكن أن يكذبه الإنسان (الأمر الثانى) الذى اعتمد عليه ابن حزم هو الاستقراء والتتبع ، فإن الأخبار بالولادة والعزل والتولية والزواج وغير ذلك من الأخبار التى يعتمد على التواتر فى تصديقها والعلم بها قد يثبت تواترها بخبر اثنين لم يلتقيا ويثبت بخبرهما اليقين ، إذا اتفق الخبر من كل الوجوه .

٣٧١ — هذا نظر ابن حزم فى معنى التواتر ، وهو نظر متفق تمام الاتفاق مع منهاجه الذى يسير عليه ، وهو الاعتماد على البدهيات التى سماها علم النفس ، وعلى الاستقراء والتتبع لأحوال الناس .

وقبل أن نترك تعريف التواتر عند ابن حزم نقرر أمرين (أحدهما) أنه يجب أن يتحقق التواتر . وهو استحالة التواطؤ على الكذب فى كل طبقة من طبقات الحديث صاعداً ، حتى يصل السند إلى النبى صلى الله عليه وسلم فلو تخلف ذلك فى طبقة من طبقات السند لزال معنى التواتر ، وصار الخبر خبر آحاد .

(الأمر الثانى) هو : هل يتصور العلم الضرورى الذى هو غاية التواتر من شخص واحد ؟ يجيب ابن حزم عن ذلك السؤال بالإيجاب ، فيقول إنه قد يثبت العلم الضرورى بخبر الواحد ، ولكن ذلك لا يطرد ، وعلى ذلك فالعلم الضرورى الذى هو علم التواتر لا يثبت إلا مع التعدد ، ولذلك يقول ابن حزم : « وقد يضطر خبر الواحد إلى العلم بالصحة ، إلا أن اضطراره ليس بمطرد ، ولا فى كل وقت ، ولكن على قدر ما يتهيأ » .

خبر الآحاد :

٣٧٢ — كان الكلام السابق كله فى الخبر المتواتر الذى اتفق الجميع على أنه يثبت اليقين والقطع ، وقد علمنا منهاج ابن حزم فى معرفة التواتر ، وأقوال العلماء فيه وعلمنا أيضاً أن ابن حزم يقرر أنه يفيد العلم بالضرورة والبداهة .

وهذا هو القسم الأول ، ولننتقل إلى القسم الثانى ، وهو خبر الآحاد ، وقررنا أنه حجة فى العمل بالأحكام باتفاق العلماء إلى الشيعة . وبعض الناس من أهل البصرة ناقشهم الشافعى ، وسجل مناقشته لهم فى كتابه العظيم الأم ، وابن حزم يقرر أنه يفيد وجوب العمل ، ويفيد اليقين ، وإن لم يكن العلم ضرورياً كالتواتر .

ويعرف ابن حزم خبر الآحاد بأنه ما نقله الواحد عن الواحد واتصل برواية العدول إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد يكون خبر الآحاد يرويه أكثر من واحد ولم يستوف شرط التواتر ، وهو ألا يؤمن تواطؤهم على الكذب .

٣٧٣ — وخبر الآحاد كما يقرر ابن حزم يجب العلم بصدقه ، كما يجب العمل والاعتقاد معاً ، ويستدل على ذلك بأدلة منها :

(أ) قوله تعالى : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون » والطائفة عند ابن حزم تطلق على الواحد كما تطلق على الجمع ، ويقول إن ذلك إطلاق لغوى ، فأوجب الله تعالى على من تعود إليهم هذه الطائفة قبول أنبائها ، وقبول فقهها ، أى وجوب العلم بصدق ما جاء به ، ووجوب العمل به ، وبهذا يتعين الأخذ برواية الواحد العدل . ويقول فى إطلاق الطائفة بمعنى الواحد « والطائفة فى لغة العرب التى بها خوطبنا يقع على الواحد فصاعدا ، وطائفة من الشىء بمعنى بعضه ، هذا ما لا خلاف فيه » .

وقد نقبل ذلك البيان اللغوى ، ومنه يستفاد أن الطائفة تطلق

على الواحد ، وعلى الجمع ، ولكن هنا قرينة على إرادة الجمع ، وهو عود ضمير الجمع عليها ، فقال « ليتفقهوا فى الدين ، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم » ولذا نحن لا نوافق الإمام ابن حزم فى الاستدلال بهذه الآية .

(ب) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث رسولا إلى كل ملك من ملوك الأرض المجاورين لبلاد العرب ، وبعثة هؤلاء الرسل مشهورة بلا خلاف منقولة نقل الكواف ، فقد ألزم بهذا النبى صلى الله عليه وسلم كل ملك ورعيته قبول ما أخبرهم به الرسول الموجه نحوهم من شرائع الدين ، فكان إرسال رسول واحد دليلا على قبول خبر الواحد العدل وهو ما يسميه الشافعى رضى الله عنه خبر الخاصة وهذا دليل مستقيم مستوف شروط الإنتاج لا نقد فيه .

(جـ) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذاً إلى اليمن ، وأبا موسى إلى جهة أخرى ، وأبا بكر أميراً للحج ، وأبا عبيدة إلى نجران ، وعلياً قاضياً باليمن ، وفى الجملة بعث أميراً إلى كل جهة أسلمت بعدت منه أو قربت ، ليعلمهم دينهم ويحمل إليهم القرآن ويقضى بينهم ، وهم بلا شك مأمورون بما يأمرهم به عن النبى صلى الله عليه وسلم ، ولولا أن خبر الواحد موجب العلم والعمل ما أرسل واحداً ، بل يرسل جمعاً ليزكى بعضهم بعضاً ويشهد بعضهم لبعض .

(د) أن الصحابة كانوا إذا نزلت نازلة سألوا عن ذلك من يعرف حديثاً فإذا أخبر واحد قبلوا الحديث وعملوا به(١) وصدقوه ، وقد كان بعضهم كأبى بكر يستشهد بآخر معه ، وعلى كان يحلف من يجىء لزيادة التأكيد ، لا لأصل القبول . وإن هذا يدل على أن خبر الواحد العدل كاف للعلم والعمل ، وهذا الدليل وسابقه ساقهما الشافعى أيضاً فى الرسالة .

٣٧٤ — وبعد أن يسوق ابن حزم هذه الأدلة التى تثبت فى نظره

(١) هذه الأدلة ملخصة من الإحكام جـ ١ ص ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ .

وجوب الأخذ بخبر الآحاد إذا كان عدلا وقد اتصل السند برسول الله صلى الله عليه وسلم — بعد ذلك يناقش قول الذين قالوا إن خبر الواحد لا يقبل فى الأمر الذى يكون من شأنه أن يعرفه الناس جميعاً كأذانه صلى الله عليه وسلم وإقامته ، ويبين بطلان ذلك القول ، ثم يناقش قول بعض الحنفية الذين يشترطون الشهرة أو الاستفاضة فيما إذا كان الخبر يأتى بحكم زائد على القرآن الكريم ؛ ثم يناقش المعتزلة فى عدم إثباتهم العقائد بحديث الآحاد ، ويبين بطلان قولهم فى نظره . ويرد على ما يقال من أن خبر الواحد يفيد اليقين ، فيقول فى ذلك :

« وقد صح أن الله تعالى افترض علينا العمل بخبر الواحد الثقة عن مثله مبلغاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم(١) ، وأن نقول أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا ، وقال عليه السلام كذا ، وفعل عليه السلام كذا ، وحرم القول فى دينه بالظن ، وحرم تعالى أن نقول إلا بعلم ، فلو كان الخبر المذكور يجوز فيه الكذب أو الوهم لكنا قد أمرنا الله تعالى بأن نقول عليه مالا نعلم ، ولكان الله تعالى قد أوجب علينا الحكم فى الدين بالظن الذى لانتيقنه والذى هو الباطل الذى لا يغنى من الحق شيئاً »(٢) .

وسياق رده هكذا أن الله سبحانه وتعالى نهى عن الأخذ بالظن فقال تعالى : « إن الظن لايغنى من الحق شيئاً » ونهانا أن نقول على الله بغير علم فلو كان الأخذ بأحاديث الآحاد موجباً ظناً ، ولايوجب علماً ويقيناً لكان الأخذ بحديث الآحاد منهياً عنه ، ولكنه أمرنا بالأخذ به ، فلا يمكن أن يكون من قبيل الأخذ بالظن ولابد أن يكون من القول عن الله بعلم يقينى .

٣٧٥ — وابن حزم يثير بحثاً فى الفرق بين الشهادة والرواية من حيث إن الرواية تقبل من الآحاد ، ولا يشترط فيها التعدد ، ومن حيث إنه إذا كان شاهد واحد كان لابد من يمين صاحب الحق معه ، كما قال مالك والشافعى وأحمد ، وخالف فى ذلك فقهاء العراق ، و من حيث جواز

---

(١) أى بالأدلة التى ساقها .

(٢) الإحكام ج ١ ص ١٢٥

الكذب فى الشهادوالرواية فيقرر أنه واضح كوضوح الشمس ، ويبين ذلك الفرق من وجوه (أولها) أن الله سبحانه وتعالى قد تكفل بحفظ الدين وإكماله ، وترك أمر المحافظة على الدماء والأعراض والأموال والنزاع حولها إلى الناس يطبقون فيه حكم الله تعالى ، ولذلك ماكان النبى صلى الله عليه وسلم يخطىء فى الأمور الشرعية التى كان يحكيها عن ربه وكان يتوقع الخطأ أو يخشاه إذا قضى فى النزاع بين الناس ، فكان يقول :« إنكم تختصمون إلى ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من الآخر ، فأقضى له على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له بشىء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار » وقال عليه السلام للمتلاعنين « والله يعلم أن أحدكما كاذب ، فهل منكما تائب » وإذا كان الله تعالى قد تكفل بحفظ دينه وأمرنا بقبول الثقة الواحد ، فلا مظنة للكذب ، ولكن ما ترك للعباد ، بين أنه لاسبيل إلى الحق فيه إلا بشهادة اثنين رجلين أو رجل وامرأتين ممن ترضون من الشهداء ، فكانت مظنة الكذب فى الواحد قريبة .

(الثانى) أن القضاء بشهادة العدول مبنى على يقين لا شك فيه بدليل أنه يفسق القاضى الذى لايقضى بشهادة العدول .

(الثالث) ذكره بقوله : « إن الله افترض علينا أن نقول فى جميع الشريعة : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « وأمرنا الله تعالى بكذا » لأنه تعالى يقول : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول » « وما آتاكم الرسول فخذوه ، ومانهاكم عنه فانتهوا » ففرض علينا أن نقول نهانا الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم عن كذا ، وأمرنا بكذا ولم يأمرنا تعالى قط أن نقول شهد هذا بحق ، ولا حلف هذا الحالف على حق ، ولا أن هذا الذى قضينا به لهذا حق له يقيناً ، ولا قال تعالى ما قاله هذا الشاهد . إلخ »(١) .

هذا خلاصة ما ساقه ابن حزم فى التفرقة بين الشهادة والرواية عن النبى صلى الله عليه وسلم وكلها وجوه للتفرقة بين ظاهرها ، فالوجه الأول فيه بيان أن الله تكفل بالحق فى الدين وتركه للناس فى شئونهم ، والثانى فيه أن كليهما

(١) المصدر السابق ص ١١٣ .

يوجب الأخذ به. والثالث فى أن الرواية حكاية للشرع ، والثانى غير ذلك ، وكل هذه فروق ظاهرة هى من النزعة الظاهرية البحتة التى لاتتجه إلى العلل والأغراض ، بل تتجه فقط إلى ظواهر الألفاظ ، ولو نظرنا إلى اللب والمرمى ، لوجدنا أن الإيراد وارد ، وهو : لماذا يكتفى فى الرواية بالواحد من غير يمين ، ولا يكتفى بذلك فى الشهادة ، ولذا كان يتفادى ذلك أبو بكر ، ولم يجد فرقاً بين الشهادة والرواية فكان لايقبل حديثاً إلا إذا رواه اثنان ، وكان على رضى الله عنه يحلف من يروى حديثاً على صدقه فى الرواية .

٣٧٦ — وابن حزم يشترط فى الراوى الذى تقبل روايته أن يكون عدلا ثقة فى ذات نفسه عرف بالصدق ، وأن يكون ضابطاً حافظاً يضبط ما يسمع ، وينقله ، وأعلى مراتب الثقات من كان فقيهاً ، فإذا كان الراوى عادلا حافظاً لما تفقه به أو ضابطاً بكتابة ، وجب قبول روايته ، ومن جهلنا حاله فلم ندر أفاسق هو أم عادل أغافل هو أم حافظ أو ضابط فرض علينا التوقف عن قبول خبره ، حتى يصح عندنا فقهه وعدالته وضبطه ، ويظهر من عبارات ابن حزم أن النفقة شرط لأعلى الرتب ، فهو يقول :

« عن أبى موسى الأشعرى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن مثل ما بعثنى الله به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضاً فكان منها طيبة ، قبلت الماء فأنبت الكلأ والعشب الكثير ، وكان فيها أجادب(١) أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا منها وسقوا ورعوا ، وأصاب منها طائفة أخرى إنما هى قيعان(٢) لاتمسك ماء ولاتنبت كلأ ، فذلك مثل من فقه فى دين الله ، ونفعه الله بما بعثنى به ، فعلم وعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ، ولم يقبل هدى الله الذى أرسلت به» . فقد جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هذا الحديث مراتب أهل العلم دون أن يشذ منها شىء ، فالأرض الطيبة النقية هى مثل الفقيه الضابط لما روى ، الفهم للمعانى التى يقتضيها لفظ النص ،

---

(١) الأجادب الأرض الصلبة التى تمسك الماء ، ولا تشربه ، وليس فيها نبات ولا عشب لعدم خصوبتها .

(٢) القيعان جمع قاع ، وهى الأرض المستوية التى لا تمسك الماء .

المتنبه على رد ما اختلف فيه الناس إلى نص حكم القرآن ، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . وأما الأجادب الممسكة للماء التى يستقى منها الناس فهى مثل الطائفة التى حفظت ما سمعت ، أو ضبطته بالكتاب وأمسكته ، حتى أدته إلى غيرها غير مغير ، ولم يكن تنبه على معانى ماروت ، ولا معرفة بكيفية رد ما اختلف الناس فيه إلى نص القرآن والسنن التى رويت ، لكن نفع الله بهم فى التبليغ فبلغوه إلى من هو أفهم بذلك فقد أنذر رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا إذ يقول : « فرب مبلغ أوعى من سامع » ، وكما روى عنه عليه السلام : « فرب حامل فقه ليس بفقيه » فمن لم يحفظ ما سمع ولا ضبطه فليس مثل الأرض الطيبة ولا مثل الأجادب الممسكة للماء ، بل هو محروم معذور أو مسخوط بمنزلة القيعان التى لاتنبت الكلأ ولا تمسك الماء »(١) .

فهذا النص يشير من غير شك إلى أن فقه الراوى شرط كمال لاشرط قبول وأن أساس الرواية الضبط والعدالة ، فإن وجدا فقد تحقق شرط القبول ، فإن كان مع ذلك فقيهاً بلغ الذروة وكان كالأرض الطيبة النقية ، وإن لم يكن فقيهاً وكان عدلاً ضابطاً انطبق عليه قول النبى صلى الله عليه وسلم ، «فرب مبلغ أوعى من سامع » ، وقوله « فرب حامل فقه ليس بفقيه » .

٣٧٧ - وابن حزم يشترط فى قبول الحديث اتصال السند دائماً فلابد أن يروى الحديث عدل عن عدول حتى يصل السند إلى النبى صلى الله عليه وسلم وعلى ذلك لا يقبل المرسل ، وهو الذى لم يذكر فيه اسم الصحابى الذى روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ، كما لا يقبل حديثاً قد انقطع فيه السند فى أى طبقة من طبقاته ، فهو يقول فى تأييد بعض الأحاديث المتصلة السند بالمرسل : «إن المرسل فى نفسه لاتجب به حجة ، فكيف يؤيد غيره مالا يقوم بنفسه »(٢) ولا يقبل المرسل أو المنقطع إلا إذا كان قد انعقد الإجماع على مضمونه ، مثل الحديث المرسل « لا وصية لوارث » فقد تلقاه العلماء بالقبول ، فكان ذلك مزكياً لقبوله ، ولذا يقول فى ذلك « وقد يرد خبر مرسل إلا أن الإجماع قد صح فيه متيقناً مقبولا جيلا فجيلا فإن كان هذا فقد علمنا أنه منقول نقل

---

(١) الإحكام جـ ١ ص ١٣٩ ، ١٤٠ . (٢) الإحكام جـ ٢ ص ٥٥ .

كافة كنقل القرآن ، فاستغنى عن نص السند فيه ، وكان ورود المرسل وعدم وروده سواء ، وذلك نحو « لا وصية لوارث » ، وكثير من أعلام نبوته صلى الله عليه وسلم ، وإن كان قوم قد رووها بأسانيد صحاح ، فهى منقولة نقل الكافة كشق القمر ، مع أنه مذكور فى القرآن، وكإطعامه النفر الكثير من الطعام اليسير ، وكسقيه الجيش من ماء يسير فى قدح ، وكصبه وضوءه فى البئر ، فانثالت بماء عظيم بتبوك ، وكرميه التراب فى عيون أهل حنين ، فأصابت جميعهم . . . وأما المرسل الذى لا إجماع فيه فهو مطروح على ما ذكرنا ، لأنه لا دليل على قبوله ألبتة ، فهو داخل فى جملة الأقوال التى إذا أجمع عليها قبلت ، وإذا اختلف فيها سقطت ، وهى ككل قولة لم يأت بتفصيلها نص ، ومن قال بذلك دون برهان كان عاصياً لقوله تعالى : « قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والإثم والبغى بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ، وأن تقولوا على الله مالاتعلمون»(١).

٣٧٨ — وابن حزم فى هذا يأخذ ببعض منهاج الشافعى ، فإن الشافعى رضى الله عنه لا يقبل المرسل إلا بمسوغ . وهو أن يكون المرسل من كبار التابعين ، وأن يكون الحديث المرسل قد قوى برواية حديث متصل فى معناه تلك وهى المرتبة الأولى من مراتب الإرسال ، أو يؤيده مرسل آخر ، أو يؤيده قول الصحابى فى موضوعه ، أو يتلقى المرسل أهل العلم بالقبول .

ونرى أن ابن حزم قد وافق الشافعى فى قبول المرسل الذى تأيد بتلقى أهل العلم له بالقبول ، لأنه يعتبر ذلك إجماعاً ، والحجة فى الإجماع ، لا فى نفس المرسل ، وكذلك إذا كان المرسل مؤيداً بمرسل آخر تلقاه العلماء بالقبول ، فإن الحجية فى ذلك التلقى ، لا فى المرسلين ، وكذلك يقبل ابن حزم المرسل المؤيد بمسند ، لأن الحجة فى السند ، هنا نجد ابن حزم متفقاً مع الشافعى ، بل نجده يستشهد بالحديث الذى استشهد به الشافعى ، وهو حديث « لا وصية لوارث» . ولكن الذى يختلف فيه ابن حزم عن الشافعى فى المرسل الذى أيده مرسل آخر ، فإن الشافعى يقبل الاثنين إذا كان من أرسل الحديث

---

(١) الاحكام جـ ٢ ص ٧٠ .

من كبار التابعين كسعيد بن المسيب ومجاهد ، ونحوهما ممن عرفوا أنهم إذا أرسلوا ، فإنما يرسلون لكثرة من رووا عنهم من الصحابة .

٣٧٩ — وابن حزم لا يعتبر القول منسوباً إلى النبي صلى الله عليه وسلم إلا إذا قال الصحابي أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله أو نحو ذلك ، فلابد من التصريح بذلك ، أو قول كلام يدل على ذلك ، وعلى ذلك لا يعتبر من الأحاديث قول الصحابي : السنة كذا أو أمرنا بكذا ، فلا يعتبر ذلك إسناداً لأنه يحتمل أن يكون مبنى ذلك أنه سمع من النبي صلى الله عليه وسلم قولا فى ذلك ، ويحتمل أنه اجتهاد منه ، ومتى دخل الاحتمال لا ينسب ذلك القول للنبي صلى الله عليه وسلم ، واجتهاد الصحابي عند ابن حزم ليس حجة فى الدنيا ، فلا يقلد الصحابي . ولا من دون الصحابي ، ولذا يقول ابن حزم فى ذلك ما نصه :

« إذا قال الصحابي : السنة كذا ، وأمرنا بكذا ، فليس هذا إسناداً لم ولا يقطع على أنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا ينسب إلى أحد قول لم يرو أنه قاله ، ولم يقم برهان على أنه قاله ، وقد جاء عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه أنه قال : كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى نهانا عمر ، فانتهينا . وقال بعضهم السنة كذا وإنما يعنى أن ذلك هو السنة عنده على ما أداه إليه اجتهاده »(١) .

٣٨٠ — وبهذا تبين أن ابن حزم كان ظاهرياً فى روايته ، كما كان ظاهرياً فى فقهه ، فهو لا يلتفت فى الرواية إلا إلى ظاهرها وصريحها ، لا يقبل إلا من العدول الذين ثبتت عدالتهم ، ويكتفى من العدالة بالقيام بالطاعات وألا يرتكب الشخص كبيرة ، ولا يعلن صغيرة ، فلو استتر فى الصغائر ما أخل ذلك بعدالته ، ثم هو لا يتأول فى الرواية ، فإن قال الراوى سمعت عن فلان ، حتى ينتهى إلى النبي صلى الله عليه وسلم قبل حديثه ، وإن أرسل التابعي لا يصل ما أرسله ، فلا يفرض أن التابعي إذا أرسل الحديث فعنى

(١) المصدر السابق ص ٧٢ .

ذلك أنه سمع من كثيرين لا من واحد ، كما قال إبراهيم النخعى إن قلت عن عبد الله (أى ابن مسعود) فعن عبد الله وحده ، وإن أرسلت فعن عبد الله وغيره ، لم ينظر ابن حزم إلى المرسل ذلك النظر المؤول الذى يتجه إلى الظاهر وحده ، بل نظر إلى المرسل على أنه لم يذكر الراوى الصحابى فلا يدرى حاله فكان ذلك ظاهرياً .

وكذلك لايعتبر من الحديث إلا مانسب إلى النبى صلى الله عليه وسلم على أنه قاله فلا ينسب إليه عليه السلام قول لم يذكر الراوى أنه قاله ، ولا تنسب إليه سنة إلا إذا كان العدل قد نسبها إليه ، حتى إن قول الصحابى أمرنا لايكون ذلك إسناداً للنبى صلى الله عليه وسلم ، بل يأخذ بظاهر اللفظ ، وهو أن الأمر كان فى نظره ، لا أنه أمر صادر من الناطق بالشرع ، فلا ينسب إلى النبى صلى الله عليه وسلم إلا ماكان ظاهر اللفظ يفيد أنه منسوب إليه صلى الله عليه وسلم . وبذلك يتبين أن ابن حزم كان ظاهرياً فى دراسة الرواية والرواة كما كان ظاهرياً فى فهم الشريعة ، لا يتأول ، ولا يعلل ، بل يأخذ من الفقه والسنة ما يكون ضاحياً ظاهراً ، لا يستخرج بعلة ، أو يستنبط بتعليل .

مقام السنة من القرآن

٣٨١ — بعد أن ثبت أن السنة حجة فى بيان الأحكام الشرعية ، فهى والقرآن شيء واحد فى مقام الاستدلال لايؤخر أحدهما عن الآخر ، ولا يرد أحدهما لوجود نص من الآخر ، بل هما متعاونان فى بيان ذلك الشرع الشريف. فهما مقام واحد فى الاستدلال عند ابن حزم هو مقام النصوص ، وهى مقدمة على الإجماع ، وإذا كان للقرآن سبق فهو سبق اعتبارى من حيث إنه المثبت لحجية السنة ، وطريق معرفة مقامها فى الاستدلال ، فالتقدم اعتبارى، وهو تقديم المعرف على المعرف فى الاعتبار لا فى بيان أحكام الشرع ، ولذا يقول ابن حزم رضى الله عنه :

« ولا خلاف بين المسلمين فى أنه لا فرق بين وجوب طاعة قول الله عز وجل « وأقيموا الصلاة » وبين وجوب طاعة رسول الله صلى ال عليهوسلم فى أمره « وأن يصلى المقيم الظهر أربعاً والمسافر ركعتين » وأنه ليس ما فى القرآن من ذلك بأوجب ولاأثبت مما جاء من ذلك منقولا نقلا صحيحاً عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وإن كانوا قد اختلفوا فى كيفية الطريق التى بها يصح النقل فقط »(١) .

فابن حزم يقرر أن السنة مثل القرآن ، ولا فرق فى وجوب طاعة كل منهما ويعتمد فى ذلك على قول الله تعالى : « من يطع الرسول فقد أطاع الله » وهى أيضاً مثل القرآن فى أن كلا منهما وحى من عند الله تعالى ، قال الله عز وجل : « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى » .

وإذا كانت السنة مثل القرآن على ذلك النحو فهى فى مرتبته فى الاستدلال.

---

(١) الإحكام جـ ٢ ص ٢٢ .

وهى مرتبة النصوص لا يزاحمهما غيرهما فى هذه المرتبة ، فالإجماع والدليل وراءهما ويجيئان بعدهما قطعاً ، مع تقدم الإجماع على الدليل .

تخصيص القرآن بالسنة :

٣٨٢ — ومادام ابن حزم يضع السنة فى مرتبة القرآن من حيث استقصاء الأحكام منهما وتقدمهما على غيرهما ، فهو يقرر أصلين ثابتين :

(أحدهما) أن السنة تخصص القرآن ، فحيثما ورد لفظ عام فى القرآن وفى موضوعه لفظ خاص وارد فى السنة ، فإن السنة تخصص عموم القرآن ، فإن الله سبحانه وتعالى أمر بقطع يد السارق أمراً عاماً ، فى قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله » وورد أنه لاقطع إلا فى ربع دينار فصاعداً ، فى حديث صحيح ، فخصص الحديث الآية بذلك ، وكذلك ورد النص عاماً فى قوله تعالى « وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة » فخصصه قوله صلى الله عليه وسلم « لاتحرم الرضعة والرضعتان » وقال تعالى : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » وقد خصص الحديث ذلك ، فأمر بقتل من ارتد بعد إسلامه ، أو زنى بعد إحصانه أو شرب خمراً بعد أن حد فيها ثلاثا(١).

ثم إن السنة قطعية ودلالة العام فى الكتاب والسنة قطعية ، والخاص مثله . وإن هذا كله يدل على أن السنة فى مقام القرآن فى الاستدلال ، وفوق ذلك فإن ابن حزم يعتبر التخصيص بياناً ، والسنة هى مبينة الكتاب ، لقوله تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم » .

٣٨٣ — وإن ذلك النظر هو نظر الإمامين الشافعى وأحمد ، وأما أبو حنيفة فقال إن تخصيص السنة للقرآن لايجوز إلا فى أحوال ثلاث :

(أولاها) أن يكون عام القرآن قد دخله التخصيص بالقرآن أو ماهو

---

(١) هذا رأى الظاهرية فعندهم أن حد الخمر ثلاثاً يقتل إن شرب الرابعة — راجع الإحكام ص ٢٣

فى مرتبة القرآن من حيث السند وهو التواتر ، فإنه بعد ذلك التخصيص تصير دلالة العام ظنية بعد أن كانت فى أصلها قطعية ، فبعد أن صارت ظنية جاز أن يخصص عام القرآن حديث الآحاد .

(والثانية) أن تكون السنة متواترة — فإن الحديث إذا كان متواترا فإنه يكون قطعيا فى سنده ، فيخصص العام فى القرآن وهو قطعى .

(والثالثة) أن يكون الحديث مشهوراً مستفيضا ، وهو الحديث الذى اشتهر واستفاض فى القرن الثالث ، أى عصر تابعى التابعين ، فإن ذلك النوع يبلغ فى العمل مبلغ المتواتر ، وإن لم يبلغه فى العلم اليقينى الضرورى ، ولا عبرة عند الحنفية بالاشتهار بعد عصر تابعى التابعين لأن كل الأحاديث اشتهرت بعد ذلك ، هذا مذهب الحنفية رضى الله عنهم ، أما الإمام الشافعى فهو يخصص العام بأحاديث الآحاد ، كما يخصصه بالأحاديث المتواترة ، لأن دلالة العام من قبيل الظاهر فهى ظنية ، وأحاديث الآحاد عنده ظنية فهى تخصصه . ومن جهة أخرى فإن السنة مبينة الكتاب .

وابن حزم يوافق الشافعى فى أنها تخصص الكتاب . ولا يوافقه فى الشطر الثانى لأن الشافعية يقولون فى هذا : إن أحاديث الآحاد ظنية ، والعام فى القرآن ظنى ، لأنه ما من عام إلا وخصص . أما ابن حزم فيقوم إن دلالة العام قطعية ، وأحاديث الآحاد قطعية أيضا ، لأنها تفيد العلم والعمل ، فهى قطعية والقطعى يخصص القطعى إذا كان بيانا له .

* * *

إنكاره تعارض النصوص

٣٨٤ – (الأمر الثانى) الذى يترتب على تضافر النصوص وتعاونها واعتبارها جميعاً فى مرتبة واحدة لاستنباط الشريعة هو أنه لاتعارض قط بين النصوص ، فلا يفرض ابن حزم قط تضارباً بين نصوص القرآن والسنة ، يقتضى إهمال بعضها ولا بين نصوص القرآن بعضها مع بعض ، ولا بين نصوص السنة بعضها مع بعض بل كل النصوص تتعاون فى بيان أحكام الشريعة الإسلامية ، وذلك لأنه لايتصور تعارض مادام المصدر هو الوحى الإلهى .

وإن ذلك هو الذى يتفق مع منطق ابن حزم من كل الوجوه ، لأن القرآن وحى إلهى لاشك فى ذلك ، وكل حديث ولو حديث آحاد مادام الراوى عدلا ثقة ضابطاً وروى بسند متصل إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، منسوب إلى النبى صلى الله عليه وسلم قطعاً ويقينا ، وإذا كان كذلك فهو وحى إلهى لا محالة ، فإذا كانت النصوص كلها وحياً من الله على ذلك النحو ، فلايمكن أن يكون بينها تعارض مطلقاً ، لأنه إذا اتحد المصدر المعصوم فلايمكن أن يكون تضارب واختلاف « ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » .

٣٨٥ – ولكن تكلم العلماء فى التعارض بين النصوص ، فرجحوا بعضها على بعض ، وبهذا الترجيح ردوا بعضها وقبلوا الراجح – فما موقف ابن حزم من أقوال العلماء فى ذلك ؟ إنه يخالفهم ، ويوجب إعمال النصوص جميعاً ، ولذا يقول فى ذلك : « إذا تعارض الحديثان أو الآيتان ، أو الآية والحديث فيما يظن من لا يعلم ، ففرض على كل مسلم استعمال كل ذلك ، لأنه

فليس بعض ذلك أولى بالاستعمال من بعض ولا حديث بأوجب من حديث آخر مثله ، ولا آية أولى بالطاعة من آية أخرى ومثلها ، وكل من عند الله عز وجل ، وكل سواء فى باب وجوب الطاعة والاستعمال ولا فرق »[1] .

ولا يكتفى ابن حزم بنفى التعارض ، وإيجاب استعمال النصوص ، بل يعمد إلى النصوص التى ادعى التعارض بينها ، ويبين تلاقيها ، وأنها متفقة غير مختلفة ، لأنه لا معنى لإيجاب إعمالها جميعاً مع بقائها ظاهرة التعارض ، فلكى يستبين صدق قوله لابد مع إيجاب إعمالها أن يكشف عن حقيقة وفاقها ، ويزيل مظهر التعارض بينها ، ولذلك يجىء فيوفق بين هذه النصوص التى يبدو بادى الرأى أن بينها تعارضا .

٣٨٦ — وإنه ليرجع أوجه التوفيق بينها إلى أمور أربعة لا خامس لها ، وإن كل تعارض يظهر بادى الرأى يمكن التوفيق بين النصين فيه بوجه من هذه الوجوه الأربعة ولا يمكن أن يخرج عنها مجتمعة ، وقد يخرج عن أحدها ، ولا يخرج عن سائرها .

وأول هذه الوجوه — التخصيص الذى أشرنا إليه آنفاً بأن يكون أحدهما أقل معانى من الآخر ، ويكون أحدهما حاظراً ، والآخر مبيحاً ، أو يكون أحدهما موجباً والآخر نافياً ، فإنه فى هذه الحالة يكون الأقل مستثنى من الأكثر ، أو بعبارة أخرى الأكثر يخصص بالأقل ، فيكون حكم الأكثر باقياً فى الباقى بعد إخراج الأقل ، ويضرب ابن حزم لذلك التوفيق أمثلة كثيرة منها :

(ا) أمره عليه السلام ألا ينفر أحد من الحج حتى يكون آخر عهده بالبيت الحرام ، أى لا يعود أحد إلى بلده من الحج قبل أن يطوف طواف الوداع ، ومع ذلك أذن النبى صلى الله عليه وسلم للحائض أن تنفر قبل أن تودع . فوجب استثناء الحائض من الحكم .

---

(١) الإحكام جـ ٢ ص ٢١

(ب) ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « دماؤكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام » وأباح مع ذلك قتل من سعى فى الأرض فساداً .

(حـ) ومن ذلك استثناء الرضعة والرضعتين من قوله تعالى: « وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم » .

(د) ومن ذلك قوله تعالى : ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن » مع إباحة المحصنات من أهل الكتاب، وهكذا يكون مظهر الاختلاف بين العام والخاص ثم تخصيص الأكثر معانى بالأقل معانى ، ويقول ابن حزم بعد سوق هذه النصوص : « فقد رأينا فى هذه المسائل استثناء الأقل معانى من الأكثر معانى ، ورأينا فى ذلك إباحة من حظر ، وحظراً من إباحة، وحديثاً من آية ، وآية من حديث ، وآية من آية وحديثاً من حديث ، ولانبالى فى هذا الوجه إن كنا نعلم أى النصين ورد أولا ، أولم نعلم ، وسواء أكان الأكثر معانى ورد أولا ، أو ورد آخراً كل ذلك سواء ، ولايترك واحد منها للآخر ، لكن يستعملان معاً »[1] .

٣٨٧ — هذا هو الوجه الأول من أوجه بيان عدم التعارض بين النصوص ، أو بالأحرى التوفيق بينها ، عندما يبدو بادى الرأى مظهر تعارض .

والوجه الثانى من مظاهر التعارض ، مع أنه لاتعارض أن يكون أحد النصين موجباً أمرا إيجاباً عاماً ويجيء نص آخر يبين إيجاباً خاصاً ، أو يكون أحد النصين مانعاً منعاً عاماً ، والنص الآخر مانعاً منعاً خاصاً ، ومثال الأول قوله تعالى : « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى » مع قوله تعالى : « وبالوالدين إحساناً » فالثانية خاصة داخلة فى عموم الأولى ، وقوله : « ولاجناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن، أو تفرضوا لهن فريضة ، ومتعوهن على الموسع قدره ، وعلى المقتر قدره » وقوله تعالى:

---

(١) الإحكام جـ ٢ ص ١٣ .

« وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين » ، والآية الأولى بعض الآية الثانية وداخلة فى جملتها ، ومثال المانع قوله تعالى فى تحريم ما يحرم من النعم : «أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير » مع قوله تعالى « حرمت عليكم الميتة والدم » .

ففى هذه الآيات يعم الحكم بالإيجاب ، ويخص بعضها بالإيجاب أيضاً ، أو يعم حكم المنع ، ويخص بعض أفراد الممنوع بالذكر ، فذكر الدم المسفوح فى الأولى وعموم الدم فى الثانية ، وإننا نرى أن العام المذكور لا يخالفه الخاص الذى بجواره فلا يعتبر مخصصاً . إنما يخصصه إذا كان الخاص قد أتى بحكم يخالف العام ، أما إذا كان يوافقه ، فإن حكم العام هو الذى يسير ؛ ويكون ذكر الخاص لمزيد عناية بالإيجاب أو المنع ، فالإحسان مطلوب فى كل الأحوال ، وهو مطلوب بالنسبة للوالدين بشكل عام . والزنى منهى عنه بشكل عام ، ومنهى عنه بالأخص فيما إذا كان بحليلة الجار ، والمتعة واجبة لكل مطلقة ، وهى بشكل خاص واجبة للمطلقة قبل المسيس ، إذا لم يسم لها مهر معين .

وإذن فلا معارضة بين النصوص على هذا الوجه ، إنما يفرض المعارضة من يأخذ بمفهوم المخالفة ، فيقول : إن قوله تعالى : « وبالوالدين إحساناً» إيجاب الإحسان للوالدين ، وإجازة عدم الإحسان إلى غيرهما ، أى أن الإحسان واجب للوالدين فقط ، وهذا الذى يقول هذا القول يحمل اللفظ ما لا يحتمل ، ثم يفرض تعارضاً بين النصوص والحقيقة أنه لا تعارض .

٣٨٨ — هذا هو الوجه الثانى ، أما الوجه الثالث فهو أن يكون أحد النصين موجباً عملا بكيفية مخصوصة ، أو بزمان معين ، أو على نوع من الأشخاص معين أو فى مكان معين ، أو بعدد معين ، أو مقيداً بوجه من هذه الوجوه المذكورة ، ويكون النص الآخر فيه نهى عن عمل له صلة بالأول أو من جنسه ، أو نوعه ، والنهى مقيد بحال أو زمان أو مكان ، أو نوع من الأشخاص . إلخ ، ومثال ذلك قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من

استطاع إليه سبيلا » . فإن ذلك النص يأمر المستطيع بالحج وقوله صلى الله عليه وسلم : « لايحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر إلا مع زوج أو ذى رحم محرم منها » ، وقوله تعالى : « وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها » مع أمره صلى الله عليه وسلم بالإنصات يوم الجمعة.

وهكذا غير ذلك من الأمثلة التى نرى فيها نصاً مقرراً حكماً فى حال ، أو زمان ، أو مكان، وآخر ينافيه فى جنسه أو نوعه فى حال أخرى، وابن حزم يقرر وجوب إعمال النصين بأن يكون أحدهما مخصصاً للآخر ، ولابد عند النظر فى التخصيص أن يوجد مرجح لاعتبار أحدهما هو المخصص ، والآخر هو المخصص ، ففى المثال الأول، وهو الحج وسفر المرأة ، فالكلام يحتمل أمرين : إما أن يعتبر الحديث مخصصاً للنص القرآنى ، فيكون قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » حاشا اللائى لايصاحبهن أزواجهن ولا ذو رحم محرم منهن ، وبذلك قال كثيرون من الفقهاء . وإما أن يقال إن السفر إلى الحج خارج عن موضع النهى ، فتكون آية الحج هى المخصصة للحديث ، وذلك ما اختاره ابن حزم . ويرجحه عنده قوله ﷺ : « لاتمنعوا إماء الله مساجد الله » فإن الذهاب إلى الحج ذهاب إلى أعظم مساجد الله تعالى فكان ذلك خارجاً من موضع النهى ، وبذلك يسوغ للمرأة أن تحج من غير مصاحبة ذى رحم محرم وتكون الآية الكريمة على عمومها ، ويكون تحريم السفر مستثنى منه السفر لأداء الواجبات والمندوبات .

وفى المثال الثانى ، وهو النص القرآنى الآمر بالتحية ، والنص الآخر الآمر بالإنصات والخطيب يخطب يوم الجمعة ، والإمتناع عن الكلام ، والخطيب يخطب وهو رد التحية ، فقد ورد وقت الخطبة أمران متغارضان رد التحية إن كانت والإنصات والاستماع ، ولم يوجد ما يرجح أحدهما على الآخر من النصوص فوجب إعمال الوجه الأول ، وهو أن الأقل معانى يكون مستثنى من الأكثر معانى ، وقد رأى ابن حزم أن الأقل معانى هو رد

التحية وقت الصلاة ، فكان الإنصات مطلوباً ولا يقع الإستماع إلى الخطبة لمن يرد التحية[1] .

ونرى من هذا أن ما يبدو من التعارض فى هذه الحال يسهل ببيان وجه التوفيق فيه ، فهو يعتبر أحد النصين مخصصاً للآخر فى القدر الذى توارد عليه النصان ، ولأن فى كل واحد منهما عموماً فى ناحية ، يجتمعان فى قدر ، وينفرد كل واحد منهما فى مقدار ، استعين بأدلة أخرى لكى يرجح الذى يخصص منهما ، ففى مسألة حج المرأة ، كان النهى عن سفر المرأة له عموم قائم بذاته يشمل حال الحج وحال السفر المطلق الذى لا يقصد به العبادة ، ونص آية الحج تشمل الرجل والمرأة فالنصان يجتمعان فى المرأة التى تريد الحج ، ونص الحج ينفرد فى الرجل ونص النهى ينفرد فى سفر المرأة لغير الحج ، ففى القدر المشترك أيهما يكون مخصصاً فالأكثرون من الفقهاء خصصوا الحج بحديث النهى من غير مصاحبة الزوج أو ذى الرحم المحرم . وابن حزم مع بعض الفقهاء خصصوا حديث النهى بالسفر فى غير الواجب ، والمندوب للحديث الذى ساقه من أنه لا يمنع إماء الله من مساجد الله .

وإذا لم يوجد المرجح نفذ ابن حزم فى القدر المشترك الذى توارد عليه النصان أحدهما بالأمر والآخر بالنهى قانوناً قرره فى الوجه الأول ، وهو أن النص الأقل معانى يخصص النص الأكثر معانى .

٣٨٩ — هذا هو الوجه الثالث ، وفى هذه الوجوه الثلاثة يتضح إعمال النصين ، ففى الوجه الأول يعمل النص الخاص كاملا والنص العام يعمل بعد استثناء ما أخرجه الخاص . وفى الوجه الثالث يعتبر أحدهما مخصصاً للآخر

---

(١) الإحكام جـ٢ ص ٢٥ إلى ٣٠.

بدليل أو يطبق الوجه الأول ، أما الثانى فإن النصين يعملان من غير محاولة توفيق ولا يخرج من أحدهما قدر إلا أن يكون التعارض من مفهوم المخالفة ولايكون ذلك من منطوق اللفظ . والعبرة عند الظاهرية بظاهر الألفاظ دون سواها .

أما الوجه الرابع فهو الذى يبدو التعارض فيه قوياً ، ويكون فى بعض صوره نسخ لأحد النصين ، وذلك يكون إذا كان أحد النصين مضاداً فى حكمه للنص الآخر أو مغايراً له مغايرة تامة ، كأن يكون أحد النصين محرماً والثانى مبيحاً ، وأحد النصين موجباً والآخر مسقطاً لكل ما أوجبه النص الأول .

وابن حزم يقرر فى هذه أنه إذا ثبت أن أحد النصين متأخر عن الآخر وقام الدليل على أنه ناسخ له ، فإن النص المنسوخ لايجوز العمل به، ويتعين العمل بالنص الناسخ ، ولكن لا بد للنسخ من دليل ، فلا يعمل بالنسخ من غير دليل ، ولا يفرض أحدهما منسوخا من غير نص آخر مفيد للنسخ .

هذا هو الحكم إذا ثبت نسخ أحد النصين بالآخر ، أما إذا لم يثبت فابن حزم يقول إن النص الذى يجىء بجديد لم يكن قبل مجىء النصين يكون هو المعمول به والنص الموافق لما كان قبل مجيئهما يكون غير معمول به، ويقول فى ذلك رضى الله عنه : « الواجب أن ننظر إلى النص الموافق لما كنا عليه لو لم يرد واحد منهما فنتركه ونأخذ بالآخر ، لايجوز غير هذا أصلا وبرهان ذلك أننا على يقين من أننا قد كنا على ما فى هذا الحديث الموافق لمعهود الأصل ثم لزمنا يقينا العمل بالأمر الوارد بخلاف ما كنا عليه بلا شك فقد صح يقينا إخراجنا عما كنا عليه ، ثم لم يصح عندنا نسخ ذلك الأمر الزائد الوارد بخلاف معهود الأصل ، ولا يجوز أن نترك يقيناً بشك ولا نخالف الحقيقة للظن ، وقد نهى الله تعالى عن ذلك فقال : « إن يتبعون

إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً »[1] .

٣٩٠ — وإنا نرى فى هذا ابن حزم يهمل العمل بأحد النصين ، وهو النص الذى يكون موافقا لما كان معهوداً قبل مجىء الشرع فى موضوع النصين لأن الحكم الذى يستقر هو الذى يأتى بجديد لم يكن معروفاً لأننا يلزمنا حتما العمل بما يجىء به النص ، وقد تيقنا وجوب العمل به بما أحدثه الشرع من جديد فى الأحكام ، وإذا كان ذلك يقينا فإنه لا يزال ذلك اليقين بشك . ويضرب على ذلك الأمثال ، فيذكر أنه قد ورد حديث بوجوب الشرب قائماً ، ونهى عليه السلام عن الشرب من قيام ، وورد أن النبى صلى الله عليه وسلم شرب من قيام ، وإن الأصل أن الإنسان يشرب قائماً وقاعداً فيكون الحديث الذى أتى بجديد متيقن هو الحديث الذى نهى عن الشرب من قيام فوجب الأخذ به .

وإن الظاهر من ذلك القول أن النص المتروك قد سقط العمل به ، فهذا لا يعد إزالة للتعارض ، ولكنه إبعاد لعمل النص الموافق للمعهود ، ويقول ابن حزم فى ذلك : إن هذا من قبيل النسخ ، لأن الجديد بلا شك أثبت حكما جديداً ، وما كان وفق المعهود ، فإنه قد نسخ بهذا الجديد ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه :

« قد صح يقين لا إشكال فيه نسخ الموافق لمعهود الأصل من النصين بورود النص الناقل عن تلك الحال ، إذا ورد ذلك النص ؛ فهذا يقين أن هذا الذى أمر الله تعالى به وأقره ، وأقام الحجة به ، وأثبت البرهان بوجوبه ، ومدعى خلاف هذا كاذب مقطوع بكذبه ، إذ لا برهان له على دعواه إلا الظن والله تعالى يقول : « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين »

---

(١) المصدر المذكور ص ٣١ .

فصح أن من لا برهان له على صحة قوله ، فليس صادقاً أصلا »[1] .

٣٩١ – يبين ابن حزم بطريقته الظاهرية التى لا يسقط بها نصا ، ويعتبره ملغى الإعمال فى ذاته ما دام ثابتا بالنسبة إلى الرسول إن كان سنة وبالأولى لا يلغى العمل بنص قرآنى من غير نسخ ، وإذن فلا تعارض بين النصوص ولا يسقط نص لمعارضة نص معارضة مجردة ، بل يرفع حكمه بالنسخ أو ما فى حكم النسخ . وفرق بين رفع الحكم بالنسخ والإسقاط أو الإلغاء ، فإن الإلغاء أو الإسقاط يقتضى إهمال النص فى كل الأحوال ، وعدم العمل به ، وعدم اعتباره حجة بإسقاط غيره لحجيته ، أما رفع الحكم بعد ثبوته ، فهو إعمال للنص وعدم إلغاء له ، وليس فيه إسقاطه كحجة شرعية فى الأصل ، إنما فيه بيان انتهاء العمل به ، ورفع حكمه الذى كان ثابتاً ثبوتا لا شك فيه من قبل .

وعلى هذا لا يكون تعارض يهمل فيه نص ، ويسقط العمل به أو يكون ملغى وابن حزم يؤمن ايمانا صادقا بأنه لا تعارض يسقط فيه نص ثابت ، ولو بطريق الآحاد ، ويعد بأنه يأتى بالنصوص التى ظاهرها التعارض ، ويبين أنه لا تعارض فيها ، ويقول فى ذلك :

« وإن أمدنا الله بعمر ، وأيدنا بعون من عنده ، فسنجمع فى النصوص التى ظاهرها التعارض كتبا كافية إن شاء الله تعالى ، ولا حول ولا قوة إلا به »[2] .

٣٩٢ – إن مسلك ابن حزم هذا هو مسلك ظاهرى أساسه احترام النصوص وعدم الترجيح بينها بأى وجه من أوجه القياس ؛ أو إسقاط بعضها وعدم إعماله ، وأساسه أيضا أن ما يرويه الراوى لا يقبل الشك بل هو يقينى قطعى ، يفيد العلم والعمل معا .

---

(١) الإحكام جـ ٢ ص ٣١ .
(٢) نفس المصدر ص ٢٣ .

وإنه لكي يتبين لنا أن ذلك المنزع منزع ظاهري توازن موازنة موجزة بين هذا النظر ونظر أقرب الأئمة الى أهل الظاهر ، من حيث عدم اعتماده إلا على النص أو الحمل على النص بالقياس دون سواه ، وهو الشافعي الذي كانت بحوثه ودراساته تحت نظر ابن حزم وهو يكتب في أصول الفقه ، كما يدل على التشابه أحيانا في المنزع وكما هو المفروض في أن مثل ابن حزم لا بد أن يكون قد اطلع على كتب الشافعي .

إن الشافعي عند تعارض النصوص يحكم بالنسخ إن تبين أن هناك دليلا على النسخ ، وعندئذ لا يكون ثمة تعارض ، لأنه لا تعارض بين نص عرف رفع حكمه ، ونص بقي حكمه .

وإن لم يثبت النسخ وفق بين النصين بأي طريق من طرق التوفيق ، ومنها الوجوه التي ذكرها ابن حزم ، وقد أشار إلى بعضها الشافعي ، وبين البعض الآخر بياناً وافياً في الرسالة .

وإذا لم يمكن التوفيق خذ بالمتأخر منهما ، واعتبر المتقدم منسوخاً بالمتأخر إن علم التاريخ .

فإن لم يمكن التوفيق ، ولا نسخ ، ولم يعلم التاريخ فإن الشافعي رضي الله عنه يوازن بينهما من حيث السند ، فإذا كان الحديثان غير متكافئين من حيث الثبوت ، أي رواية أحدهما أقوى من رواية الآخر يصار إلى الأثبت من النصين فيؤخذ به ، ويهمل الآخر .

فإن تساويا في قوة السند ، ولا وجه لأرجحية حديث منهما في ذلك ، وكان لأحد الحديثين دلالة من كتاب أو سنة النبي المقررة الثابتة ، أو عليه شواهد في الجملة تؤيده معناه ، يصار إليه .

ولا يفرض الشافعي رضي الله عنه أن يكون بين حديثين اختلاف بحيث لا يمكن التوفيق بينهما . ولا يعرف الناسخ والمنسوخ فيهما ، لا يمكن الترجيح بينهما إما لقوة الثبوت ، أو لوجود دلالة من الكتاب أو شاهد من السنة ، ويبني حكمه هذا على استقرائه العملي ، ولذا يقول رضي الله عنه

« ولم نجد عنه حديثين مختلفين إلا ولهما مخرج ، أو على أحدهما دلالة إما بموافقة كتاب أو غيره من بعض الدلائل »[١] .

هذا ماقال الشافعى ، يثبت التعارض ، ويرجح ، وينتهى بأنه لم يجد حديثين تعارضا إلا وأمكن الترجيح ، ولقد جاء الظاهرية من بعده يقررون على لسان ابن حزم أنه لا يوجد نصان متعارضان ، ولم يمكن التوفيق وكان احتياج للترجيح .

وعلى ذلك يكون الفرق بينهم وبين الشافعى أن الشافعى أقر بالتعارض وأعمل طرق الترجيح ، وأولئك أنكروا أصل التعارض إلا فى الظاهر . ومادمنا قد تعرضنا للنسخ ، فلا بد أن ننظر نظرة إلى النسخ عند الظاهرية ، وكما يقرره ابن حزم .

(١) الرسالة فى كتاب السنة باب التعارض .

النَّسْخُ

٣٩٣ – يقرر ابن حزم أن معرفة الناسخ من المنسوخ هى الركن الأعظم من أركان الاجتهاد ، وقد تصدى تابعى للفتوى فقال له على رضى الله عنه : هل علمت بالناسخ من المنسوخ ؟ قال : « لا » قال على : هلكت[1] .

فمعرفة الناسخ من المنسوخ هى من صميم العلم بأصول الاجتهاد ، ولعل أول من حرر الكلام فى النسخ وبين أصوله المقررة فى الفقه الإسلامى هو الشافعى رضى الله عنه فى الرسالة ، ولذلك قال إسحاق بن راهويه ما كنا نعلم الناسخ والمنسوخ قبل أن نلقى الشافعى .

والنسخ يعتبره ابن حزم كما اعتبره الشافعى من قبله بياناً للأحكام ، فليس إزالة للنصوص ، ولا إلغاء لها ، وإنما هو بيان لانتهاء أحكامها ، ولذلك يعرفه ابن حزم تعريفاً دقيقاً يتفق مع تلك الحقيقة من عهد الشافعى فيقول : « حد النسخ أنه بيان انتهاء زمن الأمر الأول[2] » فإذا كان النبى ﷺ قد قال : « لاتزوروا القبور » ثم جاء فقال : « كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها» ، أو كما قال عليه السلام : لايكون النص الثانى ملغياً للنص الأول ، أو مسقطاً له ، بل يكون مبنياً لانتهاء حكمه ، وبيان أن وقت العمل به قد انتهى .

ولذلك كانت آيات القرآن الكريم المدعى نسخ حكمها مازالت قرآناً ثابتاً يتلى متعبدا بتلاوته ، لأنها ما سقطت بالنص أو ألغيت ، بل لقد انتهى زمن حكمها وحل محل هذا الحكم آخر لزمنه الدائم إلى يوم القيامة ،

---

(١) كتاب الناسخ والمنسوخ على هامش تفسير الجلالين .

(٢) الإحكام جـ ٤ ص ٥٩ .

٣٩٤ - وإذا كان النسخ بيان انتهاء العمل بحكم معين ، فإنه نوع من أنواع البيان المتأخر ، وعلى مقتضى مذهب ابن حزم ينقسم البيان المتأخر إلى قسمين ، بيان فيه تفصيل لمجمل مثلا ، أو تخصيص لعام ، فإنه عنده يجوز متأخراً ، ولكن العمل لا يبدأ إلا بعد البيان ، لأن تأخير بيان المجمل عنده جائز ، ولكن لا يتأخر عن وقت العمل ، كما قررنا ، (والقسم الثانى) هو النسخ ، وهو أن يكون ثمة حكم معمول به ، فيجىء نص آخر يبين انتهاء العمل بذلك الحكم فيكون النص الثانى مبينا لا مزيلا ، ولأنه بيان أقر ابن حزم من يقول انه استثناء زمنى متأخر ، أى تخصيص زمنى متأخر ، ولذا يقول :

فإن قال قائل : « إن النسخ استثناء الزمان الثانى من إطلاق الفعل على التأبيد ، قيل له ، وبالله التوفيق : ليس هذا مما تجعله مع الاستثناء المطلق نوعا واحداً ، فإن كان المخالف يريد أن يقول : إن النسخ نوع من أنواع الاستثناء ، لأنه استثناء زمان وتخصيصه بالعمل دون سائر الأزمان ، لم نأب عليه ذلك ، ويكون حينئذ صواب القول : إن كل نسخ استثناء وليس كل استثناء نسخا ، وهذا صحيح »[1] .

٣٩٥ - وإذا كان النسخ لا يكون إلا بيانا لانتهاء زمان الحكم المقرر بالنص فإن النسخ لا يقع إلا فى النصوص المشتملة على أحكام تكليفية من أمر أو نهى ، فلا يكون النسخ فى الأخبار إلا إذا تضمنت أمراً أو نهيا ، فإن النسخ يكون فيما تضمنته لا فى ذات القصة .

ولكن من الأمور التى نطالب بها العقائد وما يثبت بالفعل مع العقل أيجوز أن يدخلها النسخ ؟ يقول ابن حزم فى الجواب عن ذلك : إن الظاهرية أنفسهم اختلفوا فى ذلك ، فيقول : « اختلف أصحابنا فى بعض الأوامر ، أيجوز فيها النسخ أم لا ، فقالوا : « كل ما علم بالعقل فلا يجوز

(١) الإحكام جـ ٤ ص ٦٧ .

أن ينسخ ، مثل التوحيد وشبهه » ولكن ابن حزم يخالف أولئك الأصحاب من الظاهرية فى هذا القول ، لا فى أصل الفكرة ، بل فى توجيهها ، فهو يرى أن الأحكام المستقرة فى الشريعة الإسلامية بعد أن تقررت الشريعة لا ينسخ شيء منها قط ، كتحريم ما أباح الله ورسوله ، وإثبات التوحيد والإيمان بما يكون يوم القيامة ، والجهاد فى سبيل الله ، لاينسخ شيء من ذلك قط ، ولكن لايقال : إن الله غير قادر على ذلك ، أو غير جائز ، لأن ذلك معناه أن للانسان دخلا فى تقدير عمل الله سبحانه وتعالى وشرعه لعباده ، ولذا يقول : « إن كنت تريد أنه تعالى غير قادر على نسخ التوحيد ، أو أنه تعالى قادر على نسخه ، فاعلم أنه مخطىء لأنك قاض بأنك مدبر لخالقك عز وجل ، وموقع له تحت رتب وقوانين لعقلك إن خالفها عبث وظلم »[1] .

وترى أن ابن حزم يقرر أنه لايقع مطلقاً نسخ للأحكام المقررة فى العقول التى لايجرى فيها تغيير ولا تبديل ،ولكنه ينزه لسانه وقلمه عن أن يقول : إن الله غير قادر على ذلك ، بل يقول : قرر سبحانه أن ذلك لاتحويل فيه ولاتبديل ، فلايقع فيه نسخ .

٣٩٦ — ويقرر أنه لا يصح أن تخدع العقول فتدعى أن بعض الأمور لايجوز نسخها لاستحسان العقل لها ، كشكر المنعم الذى قاله الظاهرية ، ويقول تهكما : « ومن بديع ما قطع أصحابنا على أنه لايجوز نسخه شكرالمنعم وأن كفر المنعم لا سبيل إلى إباحته » .

ويقول ذلك القول متهكماً على الظاهرية أنفسهم الذين سماهم بقوله أصحابنا ، ثم يصف ذلك القول بالفساد ، ويقول : إنهم ذهب عنهم نور الحق فى هذه المسألة ،ويستدل على بطلان القضية بأن الله سبحانه وتعالى أمر المؤمن بأن يقاطع أباه وأمه إذا كانا يحادان الله ورسوله ، وهما أشد المنعمين

---

(١) الإحكام ج ٤ ص ٧٣ .

عليه ، إذ يقول ابن حزم فى هذا المقام : والعجب من ذهاب هؤلاء القوم عن نور الحق فى هذه المسألة وهم يسمعون الله تعالى يقول : « لاتجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ، ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم ، أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه ، ويدخلهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها رضى الله عنهم ورضوا عنه ، أولئك حزب الله ، ألا إن حزب الله هم المفلحون » .

وقوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ، ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين » فأوجب الله تعالى القيام عليه بمر الحق وإن أدى إلى صلبهم وقتلهم ، وقطع أيديهم وأرجلهم وأعضائهم ، وضربهم بالسياط وشدخهم بالحجارة وهتك أستارهم ، وسبى نسائهم وذراريهم ، وبيع أملاكهم وبيع مماليكهم وأخذ أموالهم ، وإن كانوا آباءنا المحسنين إلينا إذا كفروا . فأين شكر المنعم ، وبر الأب على الإطلاق ، وهذا كله محال ، وإنما الذى يجب فهو بر الوالدين الأبوين اللذين أوجب الله برهما ، وإنما الذى يجب فهو شكر المنعم الذى أمر الله بشكره ، ولولم يأمرنا الله تعالى ببر الوالدين وجب برهما لا عقوقهما ، ولو لم يأمرنا الله بشكر المنعم ما لزم شكره ، ولا كفره كما لا يلزم بر الوالدين الحربيين أو المحاربين وكذلك المنعم الحربى أو المحارب ، ولو لم يأمرنا بالرحمة لما وجبت أيضاً[1] .

٣٩٧ — هذا كلام ابن حزم ، وقد سقناه مع طوله ، وهو يرد على الظاهرية الذين قالوا إن شكر المنعم لاينسخ . ولايمنعه الحق ، وهو ظاهرى ، أن يكيل للظاهرية ألفاظ اللوم إن خالفهم ، فهو متهكم عليهم أولا . ثم يقول عنهم إن الحق قد ذهب نوره عنهم فى هذه المسألة ، ثم يصف القول بأنه فاسد ، وهكذا ، وذلك لأنه يطلب الحق فلا يراعى فيما يعتقد مخالفاً يقاربه ، أو يباعده ، وعنفه يجود به على من خالفه . سواء أكان قريباً له فى النظر ، أم بعيداً عنه فى النظر .

---

(١) الإحكام ح ٢ ص ٧٦ .

ومع ذلك فإن كلام ابن حزم فيه نظر ، فهو ليس فى يده الحق خالصاً ، ذلك لأن ذلك الذى يقاتل أبويه ، أو يحكم على أبويه إن كانا ظالمين ، لم يكن كافراً بالنعمة ، ولم يخرج عن قانون شكر المنعم بل ينفذه تنفيذاً دقيقاً محكماً ذلك لأن عليه شكر منعمين. الأول هو المنعم على كل من فى الوجود بالوجود وهو الله سبحانه وتعالى، وذلك يتقاضاه ألا يواد من حاد الله سبحانه وتعالى وحاربه وحارب رسوله ،والمنعم الثانى أبوه وأمه ، فإذا كانا قد حاربا الله تعالى فإنه يكون متردداً بين شكرين لأن أمامه منعمين ، أولهما شكر الله ، وهو المنعم الأعظم وشكره أوجب وألزم ، والعقل يقول ذلك ، والثانى شكر أبويه وهو بلاشك أقل وجوباً من الأول . فهو إذا أجاب داعى الله تعالى ، ووادّ الله سبحانه وتعالى دون سواه فهو أدى واجب الشكر اللازم ، ولم يكفر بالنعمة فإنه من المقرر أنه إذا تعارض واجبان أدى الأوجب الألزم ، وإذا تعارض شكران قام بحق الأعظم ، وهو شكر الله تعالى .

نسخ القرآن بالسنة ونسخ السنة بالقرآن :

٣٩٨ — النسخ بيان فى مذهب ابن حزم ومنهاجه ، ومن المقررات الثابتة عنده أن السنة والقرآن متعاونان ، وكلاهما حجة الدين ، وهو يبينها ، وهى تبينه وهو على ذلك يقرر جواز نسخ القرآن بالسنة ، والسنة بالقرآن ، لأن كليهما وحى من الله تعالى ؛ وقبل أن نخوض فى بيان مذهب ابن حزم نشير إلى المذاهب الإسلامية فى ذلك ،فبعض الفقهاء يرى أنه ليس فى القرآن قط منسوخ ، لأنه سجل الشريعة وهو الباقى إلى يوم القيامة ، ومايدعى نسخه فى القرآن يمكن التوفيق بينه وبين ما يدعى ناسخه بأيسر كلفة ، ولايصار إلى النسخ إلا إذا تعذر التوفيق ، وقد قرر ذلك الرأى أبو مسلم الأصفهانى ، وحكى قوله فخر الدين الرازى ،فى تفسيره الكبير ووضح قوله ، وذكر توفيقه فى كل آية ادعى نسخها .

هذا هو الرأى الأول وله وجهة نظر معقولة ، وإن كان جمهور العلماء على خلافه ، وعندى أنه ما أمكن التوفيق من غير تكلف فإنه لا نسخ ؛

إذ النسخ ليس أمراً سهلا ، فهو إنهاء لتكليف اشتملت عليه آية قرآنية ، وإذا قرر ابن حزم أنه بيان، فإنه إن تردد الفقيه بين إعمال النصين والتوفيق بينهما إن كان ممكناً وبين النسخ كان التوفيق أولى وأحرى بالقبول »

وهناك رأى ثان ، وهو رأى الشافعى رضى الله عنه ، وقد دونه فى الرسالة ، فهو يقول : السنة هى التى تنسخ السنة ، والقرآن هو الذى ينسخ القرآن فالقرآن لاينسخ السنة إلا إذا وجدت سنة مبينة للنسخ ، وتكون هى الناسخة ، والقرآن لاينسخ القرآن إلا ببيان من السنة ، وعلى ذلك لايقول الشافعى إن أحد الأصلين ينسخ الآخر ولكن السنة هى المبينة دائماً لنسخ القرآن بالقرآن ، وذلك لأن النسخ بيان ، وبيان القرآن من السنة ، ولأن السنة تبين تاريخ الآيتين ، فيعلم المتقدمة منهما من المتأخرة وذلك أساس النسخ .

٣٩٩ — والقول الثالث هو الذى اختاره ابن حزم ، وهو إثبات النسخ فى القرآن كقول الجمهور ومنهم الشافعى ، ولكنه يقرر جواز نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن ، سواء أكانت السنة منقولة بالتواتر أم كانت منقولة بأخبار الآحاد ، فكل ذلك ينسخ بعضه بعضا . وينسخ الحديث الآيات من القرآن وتنسخه ، ويقول فى الاستدلال لترجيح ذلك الرأى : « وبرهان ذلك ما بيناه من وجوب الطاعة لما جاء عن النبى ﷺ كوجوب الطاعة لما جاء فى القرآن ، ولافرق ، وإن كل ذلك من عند الله لقوله تعالى : « وماينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى » فإذا كان كلامه وحياً من عند الله عز وجل ، والقرآن وحى ، فنسخ الوحى بالوحى جائز »[1] .

يسوق ابن حزم هذه الحجة التى تتفق مع منطقه ، وقد قرر من أول الأمر أن السنة قطعية توجب العلم كما توجب العمل ، وأنه لافرق فى ذلك بين حديث آحاد وحديث متواتر ، لأن الجميع يفيد العلم ، وعلى ذلك فالمتواتر والآحاد سواء فى جواز نسخ القرآن بهما ، وجواز نسخهما بالقرآن.

وإن ذلك الرأى يختلف عن رأى الحنفية الذين جوزوا نسخ السنة بالقرآن

(١) الاحكام ج٤ ص ١٠٧

والقرآن بالسنة — فى جزئية واحدة وهى جواز نسخ القرآن بخبر الآحاد ، لأن القرآن قطعى السند ، إذ هو متواتر ، وحديث الآحاد ظنى السند ، فلا ينسخه . والاختلاف بين ابن حزم والحنفية أساسه الاختلاف فى مقدار الاستدلال بحديث الآحاد فابن حزم جوز نسخ القرآن بحديث الآحاد ، لأنه قطعى عندهم ، وهم لم يجوزوا ذلك لأنه ظنى عندهم .

٤٠٠ — والخلاف بين ابن حزم والحنفية سهل جزئى ، ولكن الخلاف بينه وبين الشافعى كلى ، فإن الشافعى يقول : السنة تنسخ بالسنة ولا ينسخها قرآن إلا إذا كان من السنة ما يدل على النسخ ، وذلك بعمل من النبى أو نص يدل على النسخ فيأخذ ابن حزم ذلك القول على الشافعى ، ويجعله موضع نقد فيقول :

« وقد قال الشافعى رحمة الله عليه : إذا أحدث الله تعالى لنبيه عليه السلام أمراً برفع سنة تقدمت ، أحدث النبى ﷺ سنة تكون ناسخة لتلك السنة الأولى . فأنكر عليه بعض أصحابه ذلك القول ، فقال : لو جاز أن يقال فى وحى ينزل ناسخاً لسنة تقدمت ، فعمل بها النبى صلى الله عليه وسلم إن عمله هذا نسخ السنة الأولى لكان يقال إذا عمل عليه السلام سنة نسخ بها سنة سالفة له فعمل بها الناس ، إن عمل الناس نسخ السنة الأولى هذا خطأ » .

ويعجب هذا الإعتراض ابن حزم ، ومداره أنه إذا كان يجب عند نسخ السنة بالقرآن ورود النسخ من السنة بعمل النبى ويقال إن عمل النبى صلى الله عليه وسلم بهذا النسخ هو الذى نسخ ، لكان عمل الناس بسنة ناسخة لسنة هو الذى نسخ السنة ، هذا الاعتراض أعجب ابن حزم واعتبره وارداً على كلام الشافعى ، ولذا يقول فيه : « وهذا اعتراض صحيح والرسول عليه السلام مفترض عليه الإنقياد لأمر الله عز وجل ، فإنما الناسخ هو الأمر الوارد من الله عز وجل ، لا العمل الذى لابد منه ، والعمل إنما أتى انقياداً لذلك الأمر المطاع »[1] .

---

(١) الاحكام جـ٤ ص ١١١ .

٤٠١ — هاجم ابن حزم الشافعى ذلك الهجوم ، وإنه إنصافاً للشافعى نقرر رأى الشافعى ، كما نص عليه هو ، فقد جاء فى الرسالة ما نصه : « وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تنسخها إلا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولو أحدث الله لرسوله فى أمر سن فيه غير ما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم لسن فيما أحدث إليه ، حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة للتى قبلها بما يخالفها » وإن الذى دفع الشافعى لأن يقول ذلك القول هو أن السنة كانت تهاجم فى عصره من المنحرفين فى دينهم ، فكان يخشى إذا قرر أن السنة تنسخ بالقرآن لأدى ذلك إلى أن يهمل المنحرفون أو من يغتر بقولهم :السنة،ولأدى ذلك بمن لا يفهم الشرع على وجهه إلى أن يترك السنن لمجرد مخالفتها أو تقييدها لبعض النصوص المطلقة فى القرآن بدعوى النسخ ، فحرصاً على ذلك ، وبالاستقراء والتتبع لكل السنن المنسوخة قال الشافعى : إن السنة تنسخ بالسنة ، وإن نسخت بالقرآن فلا بد من نص معين : ويقول الشافعى الذى الذى لقبه التاريخ بناصر السنة فى كتابه الرسالة . « فإن قال قائل : هل تنسخ السنة بالقرآن ؟قيل : لو نسخت السنة بالقرآن لكان للنبى فيه سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الأخرى ، حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشىء ينسخ بمثله » ، ثم يقول : ولو جاز أن يقال : قد سن رسول الله ، ثم نسخ الله سننه بالقرآن ولا يؤثر عن رسول الله السنة الناسخة ، لجاز أن يقال فيما حرم رسول الله من البيوع كلها قد يحمل أن يكون حرمها قبل أن ينزل « وأحل الله البيع وحرم الربا » ، وفيمن رجم من الزناة قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخاً بقول الله : «الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » وجاز أن يقال : لا يدرأ عن سارق سرق من غير حرز ، وسرقته أقل من ربع دينار ، لقول الله : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » لأن اسم السرقة يلزم من سرق قليلا وكثيراً . ومن حرز ، ومن غير حرز ،ولجاز رد كل حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يقال : لم يقله إذا لم يجده مثل للتنزيل ، وجاز رد السنن بهذين

الوجهين ، فتركت كل سنة معها كتاب جملة ، تحتمل سننه أن توافقه وهى لا تكون أبداً إلا موافقة له »[1] .

وبهذا تبين أن الشافعى قرر ما قرر ليحمى السنة من الترك أو الإهمال بدعوى النسخ ، وما كان يسوغ من إمام الظاهرية ابن حزم أن يهاجمه فى هذا الرأى الذى ما قصد به إلا حماية السنة ، وإن المهاجمة فى غير موضعها فوق ذلك . فإن كل السنن التى ادعى أن القرآن قد نسخها اقترنت بها سنة بينت النسخ ، وعلى الذين يعارضون الشافعى أن يأتوا بسنة واحدة قد ثبت أن القرآن نسخها من غير سنة مبينة ، وقد ساق الآمدى فى كتابه : الأحكام ، حججاً معارضا بها الشافعى فى ذلك . وبينا خطأ اعتراضه ، وذكرنا أن كل سنة نسخت بالقرآن اقترنت بها سنة بينت النسخ ، فليس فيما ساقه رد على الشافعى[2] .

٤٠٢ — وإن الإعتراض الذى أورده ابن حزم منسوباً إلى بعض أصحاب الشافعى غير وارد ولا موضع له ، ولو كان ابن حزم قد قال إنه اعتراض صحيح وزكاه ، إن أساس الاعتراض أنه لو كان عمل النبى صلى الله عليه وسلم بجعل السنة هى الناسخة لا القرآن لكان عمل الناس بسنة ناسخة لسنة أخرى هو الناسخ ، وهذا الاعتراض غير وارد لأمرين : (الأمر الأول) : أن الشافعى لم يقل إن السنة تكون وحدها الناسخة ، بل قال إنها تكون مبينة للنسخ ، واشترط وجود هذا البيان للاحتياط للسبب الذى قرره وأيده ، فهو يقول فيما نقلنا بصريح اللفظ : « لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبى صلى الله عليه وسلم سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الأخرى ، فهو يصرح بأن القرآن هو الناسخ مع السنة الأخرى . هذا وجه يبين أن الاعتراض لا موضع له ولا مورد ، لأن مورده يكون إذا كان

---

(١) الرسالة فى باب النسخ .

(٢) راجع فى هذا كتاب الشافعى للمؤلف ص ٢٨١ .

قد ألغى وصف النسخ عن القرآن . وهو لم يلغه ، والتشبيه الذى ارتضاه ابن حزم تشبيه باطل بمقتضى ما قرره هو . لأنه يقول : إنه على هذا يوصف فعل الناس للناسخ من السنة ، بأنه هو ناسخ ، وإنه لكي يكون ذلك الكلام مستقيما يجب أن يكون فعل الناس كفعل محمد صلى الله عليه وسلم ، وقول الناس كقول محمد صلى الله عليه وسلم ، وابن حزم يقرر فى كل كلامه أن محمداً مبعوث من رب العالمين وما كان ينطق عن الهوى ، ويقرر فيما سقنا من كلامه فى أفعال النبي صلى الله عليه وسلم أن كل فعل له عليه السلام يكون تنفيذاً لأوامر الله تعالى يأخذ حكم أمر الله تعالى ، فليس فى الناس أحد كهيئة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعفا الله عن ابن حزم إذ قال غير ذلك .

٤٠٣ — والنسخ كيفما كان لا يقع إلا فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم لأنه كما قلنا بيان والمبين للشريعة هو الوحى ، فلا نسخ مطلقاً بعد انقطاع الوحى ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينتقل إلى الرفيق الأعلى إلا بعد أن بين الشريعة بياناً كاملا ، كما قال تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا » ، ولكن ربما يجهل بعض الناس النسخ الذى وقع فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يعلمه إلا بعد وفاته ، فليس معنى ذلك أن النسخ وقع بعد الوفاة ، إنما معناه أنه وقع فى وقت الوحى ، ولكن لم يعلمه من جهله إلا بعد الوفاة ، كأن يكون غائباً عن منازل الوحى وقت نزول الوحى بذلك الناسخ ، ولا ملامة ، ولا وعيد فى جهله ، إنما الملامة والوعيد على من ادعى النسخ بعد عهد الرسول ، وذلك لم يقع من مسلم بحمد الله تعالى ، لا خلاف فى ذلك قط .

أما الخلاف فهو فيمن لم يبلغه الناسخ فعمل بالمنسوخ أيعد مخطئاً لا ملامة عليه فيما فعل ، أم يعد غير ملزم بالمنسوخ حتى يبلغه فلا موضع للملامة ، وبعبارة أدق إذا ترك المنسوخ قبل أن يبلغه الناسخ كأن كان نهياً عن زيارة

القبور فزارها ، وهو لايعلم بالناسخ الذى أباح أيعد آثما أم لايعد آثما ؟ إنه على القول الأول يكون ملزماً بالناسخ ، ولكن يعذر بالجهل ، فإن فعل بموجب الناسخ غير عالم لاإثم عليه لأنه قد ارتفع عنه مايوجب الإثم بالنسخ. هذا هو النظر الأول ، وهو يتفق مع القول الأول ، والنظر الثانى ، أو القول الثانى إنه لايلزم بالناسخ إلا إذا بلغه ، أى أنه يكون مطالباً بحكم المنسوخ ، حتى يبلغه الناسخ ، فإذا زار القبور قبل أن يعلم بالنص المبيح ، فهو آثم ، لأنه عاص بنيته وفعله مستسهل لترك الفرائض ، لأنه مطالب بموجب المنسوخ حتى يعلم الناسخ ، وكل امرىء وما نوى .

٤٠٤ — هذا بحث أثاره ابن حزم ، وفيه طرافة ودقة نظر ؛ وهو يأخذ بالنظر الثانى ، ويقول فيه : « والذى نقول به إن النسخ لايلزم إلا إذا بلغ ، وبين ما قلنا قوله تعالى : « لأنذركم به ومن بلغ » فإنما أوجب الحكم بعد البلوغ ، فلو أن من بلغه المنسوخ — ممن بعد عن رسول الله — صلى الله عليه وسلم ثم لم يبلغه الناسخ — أقدم على ترك المنسوخ الذى بلغه دون علم بالناسخ وعمل بالناسخ كان عليه إثم المستسهل لترك الفرض لا إثم تارك الفرض ، إلا أنه لايجوز لمن علم نسخ الحكم أن ينفذ عليه حكم تارك الفرض ، لأن كل واحد منهما له حكم ما بلغه »[1] .

وبهذا يقرر ابن حزم أن عليه إثم النية ، وليس عليه إثم ترك الفرض ، وكأن هناك ثلاث مراتب فيمن فعل فعلا منسوخاً لم يبلغه ناسخه .

٤٠٥ — المرتبة الأولى أن يكون مخطئاً فى اجتهاد فى عمله بالمنسوخ ولا إثم عليه إذا عمل بالناسخ ، وإن كان من غير اجتهاد ، والثانية أنه مصيب فى عمله بالمنسوخ ، وعليه إثم المستسهل إن ترك المنسوخ وعمل بالناسخ على غير علم فلايعد تاركاً للفرض ، إنما يعد مستسهلا ترك الفرض ، وليس تاركاً للفرض لأنه لا فرض بعد النسخ ، وإن لم يعلم به ، والمرتبة الثالثة أن يعد تاركاً للفرض فى زعمه واعتقاده لأن كل امرىء وما ينويه .

(١) الإحكام ج ٤ ص ١١٦ .

وابن حزم يختار المرتبة الثانية ، وهو أنه يعد مستسهلا لترك الفرض ولا يعد تاركاً له ، ويضرب لذلك مثلا بإنسان لتى امرأة فظنها أجنبية ودعته إلى نفسها ، فغشيها ، فإذا هى زوجته . فيقول ابن حزم : « ليس عليه إثم الزنى ومن قذفه حد حد القذف . لكن عليه إثم مريد الزنى » وإن هذه النية لها أثرها فى العبادات فتفسدها ، ويضرب رضى الله عنه مثلا لذلك : « لو أن رجلا ممن بلغه فرض استقبال بيت المقدس ، ولم يبلغه نسخ ذلك ، وصلى إلى الكعبة لكان مفسداً لصلاته بعبثه فيها ، لا بصلاته إلى غير القبلة . . . ولا تكون طاعة أصلا إلا بنية وقصد إلى عمل أمر به بعد علمه بأنه لازم له ، وإلا فهو عبثا ويسمى ذلك طائعاً أصلا ، ويكتب عليه إثم المتسهل للصلاة إلى غير القبلة ومثاله الآن رجل فى صحراء أداه اجتهاده إلى جهة ما فخالفها متعمداً فوافق فى الجهة التى صلى إليها أن كانت القبلة ، فهذا عابث فى صلاته فاسق . وليس مصلياً إلى غير القبلة »[1] .

٤٠٦ — هذه نظرات عميقة من ابن حزم نوافقه عليها ، وفيها بلا شك طرافة وجمع دقيق بين الحقائق الدينية فى نظر ثاقب . وتوفيق محكم .

وابن حزم إذ يقرر أن النسخ لا يكون إلا فى وقت الوحى ، ولا يمكن أن يكون بعده ، كما يقرر فقهاء الاسلام قاطبة ، لم يختلف فى ذلك أحد ، وقد بنى على ذلك أن الإجماع لا ينسخ سنة أو قرآنا ، إلا إذا كان الإجماع منقولا عن النبى ﷺ أى كان إجماعاً من الصحابة الذين نقلوا الشرع عن النبى ﷺ لأن ذلك الإجماع وحده أصله التوقيف من النبى صلى الله عليه وسلم ، وما عداه ليس كذلك . ولذلك يقول أبو محمد بن حزم :

« النسخ بالاجماع المنقول عن النبى صلى الله عليه وسلم جائز . لأن الاجماع أصله التوقيف من النبى صلى الله عليه وسلم إما بنص قرآن أو برهان قائم من آى مجموعة منه ، أو بنص سنة أو برهان قائم منها كذلك . أو بفعل

---

(١) المصدر المذكور ص ١١٧ .

منه عليه السلام . أو بإقرار منه عليه السلام لشىء علمه . فإذا كان الاجماع كذلك فالنسخ به جائز[1] ».

وإن هذا الكلام فيه نظر . فإن الاجماع وحده لايكون ناسخاً . إنما الناسح إن كان هو سند الإجماع من الكتاب أو السنة . ومرمى كلام ابن حزم هو هذا ؛ ولذا نحن نرى أن يتحرر الموضوع بأن يكون الناسخ هو النص نفسه ، لا ذات الإجماع . وإلا كان عمل الناس ناسخاً لنص شرعى . وذلك غير معقول فى ذاته وإن كلام ابن حزم يؤيد تفكيرنا . فهو ينكر على بعض الظاهرية ردهم للحديث بالإجماع ويعتبر هذا خطأ فاحشاً[2] .

---

(١) الإحكام جـ٤ ص ١٢٠.

(٢) وذلك قوله فى جـ٢ ص ١٧ : (وقد أجاز بعض أصحابنا أن يرد حديث صحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم ويكون الاجماع على خلافه . قال : وذلك دليل على أنه منسوخ . وهذا خطأ فاحش لوجهين . أحدهما : أن ورود حديث صحيح يكون الإجماع على خلافه معدوم)

العام والخاص فى النصوص

٤٠٧ – اختص المذهب الظاهرى بأمرين : (أحدهما) نفى القياس، وقد وافقهم فى ذلك بعض العلماء والشيعة الإمامية ، فهم قد نفوا القياس ولم يجيزوا القياس والحمل على النصوص ، كما فعل الظاهرية .

(الأمر الثانى) : أنهم لا يأخذون إلا بظواهر النصوص ، وتفكيرهم الفقهى كله ينحو نحو الظاهر ، وهذه هى الخاصة التى اختصوا بها ، وقد وضحنا مسلكهم الظاهرى فى الرواية ، وفى النسخ ، وإن ذلك المسلك يبدو جلياً كل الجلاء فى فهم النصوص واستنباط الأحكام منها فى كلام ابن حزم فى العام والخاص والأوامر والنواهى فى الألفاظ ، ولنشر إلى كل واحد من هذين الموضوعين بكلمة موجزة كاشفة عن منهاج ابن حزم فى هذا المقام .

٤٠٨ – ينهج ابن حزم فى تقسيم اللفظ إلى عام وخاص وتقسيم الخاص منهاج الإمام الشافعى فى الرسالة ، فهو يقرر أن الكلام منقسم إلى ثلاثة أقسام (أولها) خاص يراد به الخصوص ، وهذا يحمل على كل ما يدل عليه لفظه .

و (ثانيها) عام يكون اسماً لجنس كقوله تعالى : « وجعلنا من الماء كل شىء حى » فكلمة حى اسم عام لجنس يعم أنواعاً كثيرة ، ومن ألفاظ العموم ما يكون اسماً لنوع ما كقوله تعالى : « والخيل والبغال والحمير » ومن العام ما يقع لأهل صفة كقوله تعالى : « ولذى القربى » وكقوله تعالى : « إنما الصدقات للفقراء والمساكين » .

وفى الأمثلة السابقة كلها عام يطلق على كل عمومه إلا أن يخص بنص آخر ، ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « الأئمة من قريش » ، ويقول ،

فى هذا المثل ، فهذا عموم لكل قرشى إلا من خصه نص أو إجماع من النساء والصبيان » .

و (القسم الثالث) عام أريد به الخصوص بدلالة من نص القرآن أو السنة ،وقدضربنا الأمثال منقولة عنه فى باب تخصيص السنة للقرآن ، فلا نذكرها اكتفاء بما ذكرنا أولا .

وإن هذه الأقسام الثلاثة قد نص عليها الشافعى فى الرسالة ، وقد تبع ابن حزم الشافعى فى هذا التقسيم ، وتبعه أيضاً فى اعتبار االفظ المشترك بين معنيين أو ثلاثة من قبيل العام كالعين تطلق على الجارية ،وعلى الجارحة ، وعلى الذات ، وكالقرء يطلق على الحيض ، وعلى الطهر بين الحيضتين على التبادل ، أى أنه يطلق على هذا أو ذاك ولا يجمع بينهما ، فيعتبره ابن حزم من قبيل العام ، ويخطىء الظاهرية الذين قالوا غير ذلك ، فيقول : « ومن العموم أن يكون لفظاً مشتركاً يقع على معان شتى وقوعاً مستوياً » ومعنى قولنا : « مستوياً » أى أنه وقوع حقيقى ، وتسمية صحيحةلامجازية ، فإذا كان كذلك فحملها واجب على كل معنى وقعت عليه ولايجوز أن يخص بها بعض ما تقع عليه دون بعض ، ومن خالف هذا من أصحابنا الظاهرين فقد تناقض ، ولا فرق بين وقوع اسم على ثلاثة من نوع واحد وبين وقوع اسم على ثلاثة أشياء فصاعداً مختلفة الحدود ، يقع عليها كلها وقوعاً مستوياً ليس بعضها أحق من بعض ، أى أن الاسم المشترك بين معنيين أو أكثر على سبيل التبادل كالنكاح فإنه يقع على عقد الزواج ، ويقع على الوطء ، وهما معنيان متبادلان ، ولكن ابن حزم يقول إنه يصح أن يقع عليهما معاً ، ويكون عاماً وهذا منهج شافعى .

٤٠٩ — وقد بنى على ذلك الأحكام الفقهية الآتية :

(ا) أن قوله تعالى : « والزانية لاينكحها إلا زان أو مشرك»تشمل تحريم زواج الزانية ، وتحريم وطء الزانية بملك اليمين ، فإن حكمة النكاح تعم المعنيين ويستمر تحريم ذلك عليها حتى تتوب ، وعلى ذلك لايحل لمسلم

عفيف أن يتزوج زانية ، ولا أن يدخل بها بملك اليمين ، كما لا يحل لمسلمة عفيفة أن تتزوج بزان قط ، وإن وقع الزواج فسخ . ولا يحل للزانى أن ينكح إلا الكتابية العفيفة ، لأن تحريم ذلك خاص بالمؤمنات (١) .

(ب) وكلمة محصنة تطلق بمعنى العفيفة ، وبمعنى الحرة غير الأمة ، على طريق التبادل فهى مشتركة ، وابن حزم قال بعموم ذلك فى قوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة » . إن المحصنات هنا تعم كل من يقع عليه اسم محصنة من عفيفة أو مسلمة أو غير مسلمة ، أو حرة ، أو متزوجة ، ولذا يقول : « وقلنا بإيجاب حد القذف كاملا على كل قاذف محصنة بأى معنى وقع عليها اسم محصنة من عفاف أو إسلام ، أو زواج ، فأوجبه الحد على قاذف الأمة الكافرة والصغيرة » (٢) .

(جـ) إن كلمة دون تطلق بمعنى أقل ، أو بمعنى غير ، ومن الثانى قوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم » أى من غيرهم . وقد فهم ابن حزم كلمة دون فى قوله : « ليس فيما دون خمسة أوسق من حب أو تمر صدقة ، ما يشمل المعنيين ، ولم يوجب زكاة الزرع إلا فى القمح والشعير والتمر دون سائر الحبوب والثمار ، ولقد قال فى ذلك : « وكذلك أوجبنا الزكاة فى القمح والشعير والتمر دون سائر الحبوب » .

٤١٠ — وابن حزم يوافق على أن العام فيه عام ظاهر فى العموم ، وفيه عام قد خصص أى تبين من النصوص إرادة الخصوص ، وعلى أن بعض الكلام خاص وليس بعام مطلقاً ، وقد تبين ذلك كله .

ولكن بعض الفقهاء يفرض قسما رابعا ، وهو الخاص الذى يراد به العموم ، والأساس فى ذلك أن الخطاب يكون للنبى صلى الله عليه وسلم ،

---

(١) الإحكام جـ ٣ ص ١٢٩ .
(٢) المصدر المذكور ص ١٣٠

أو لواحد من أمته فيطالب به الجميع فيقول بعض العلماء إن هذا خاص أريد به العام ، وابن حزم يخطىء ذلك ويقول إنه عام من أول الأمر ، إلا إذا اقترن باللفظ ما يدل على خصوص المخاطب ولذا يقول فى هذا المقام : « قد جعل قوم قسما رابعاً ، فقالوا هو خصوص يراد به العموم، وهذا خطأ وليس فى اللغة . فإن اعترضوا بأحاديث وردت فى رجال بأعيانهم ثم صار حكمها عندنا على جميع الناس ، فليس ذلك مما ظنوا ، ولكن تلك الأحاديث فيها أحكام فى أحوال توجب الأخذ بذلك فى أنواع تلك الأحوال . وقد بينا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبعث ليحكم على أهل عصره فقط ، لكن على من يأتى إلى يوم القيامة ، وفى كل ما يحدث من جسم أو عرض إلى انقضاء الدنيا ، ولا سبيل إلى أنه يبقى عليه السلام حياً إلى أن يلقى كل أحد ، فكان حكمه على إنسان فى حال ما حدثت له أو منه حكما فى وقوع تلك الحال . وبين ذلك الحديث الذى فيه « هو جبريل أتاكم ليعلمكم أمور دينكم » ، أجل بيان وأوضحه فى أن كل خطاب منه صلى الله عليه وسلم لواحد منا يفتيه به ويعلمه إياه هو خطاب لجميع أمته إلى يوم القيامة وتعليم منه عليه السلام لكل من يأتى إلى انقضاء الدنيا » (١) .

٤١١ — قد تبين من كل هذا أن ابن حزم فى فهمه للعام والخاص يسير على منهاج ظاهرى خالص يعتمد على ظواهر الألفاظ مستعيناً مع ذلك بأصل الرسالة المحمدية وعمومها .

وإنه إذ يقرر ذلك لا يمنع الأخذ بالمجاز الذى له قرينة ، وهو الذى ينقل الاسم فيه من المعنى الذى وضع له إلى معنى آخر بينه وبينه علاقة ، ويعتبر ذلك من ظواهر الألفاظ لا من تأويلاتها ، ويقول : إن من ذلك قوله تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم » إذ المراد بذلك بعض الناس لأن العقل يوجب ضرورة أن الناس كلهم لم يحشروا فى صعيد واحد ليخبروا هؤلاء بما أخبروهم به ولأن العقل يوجب

---

(١) المصدر المذكور ص ١٣١ . والحديث المشار إليه فيه أن جبريل جاء يسأل والنبى يجيبه .

ضرورة أن المخبرين لهم بأن الناس قد جمعوا لهم غير المجتمعين وغير الجامعين ، وأن المخاطبين غيرهم فتعين من ظاهر اللفظ وقرائن الأحوال أن اللفظ العام أريد به البعض .

ومن ذلك قوله تعالى : « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم » فإن كلمة أب تدل على الوالد المباشر ، وهنا نقلت إلى معنى أوسع ، وهو الأب والأجداد ، ومثل ذلك قوله تعالى : « وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم » فإن الابن هنا انتقلت من معناها الأصلى الحقيقى إلى معنى مجازى يشمل كل الفروع ، وكل هذا انتقال مجازى بين .

ومن ذلك أيضاً « واسأل القرية التى كنا فيها » وإنما أراد أهل القرية ، وذلك أيضاً انتقال مجازى .

ومن ذلك « ذلك كفارة أيمانكم » فنسبت الكفارة إلى الحلف ، وهى تكفر الحنث والواقع أن الحلف هو سبب(١) الحنث .

هذه أمثلة على نقل الألفاظ من معانيها الأصلية إلى معان أخرى ، والنقل واضح بحيث لا يمنع ذلك من إدراك المعانى بظاهر من اللفظ ، وذلك بدليل من العقل بين على خروج اللفظ من أصل معناه إلى المعنى الآخر المجازى أو بدليل من الشرع كنص من قرآن أو سنة أو إجماع .

٤١٢ — والألفاظ التى تدل على العموم ، تكون على عمومها ما لم يقم دليل على الخصوص ، إما من العقل يدل على اللفظ العام نقل إلى معنى بعضه مثل قوله تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم » وإما من الشرع ويكون مخصصاً ، ويصح أن يكون متراخياً عنه ، أو سابقاً عليه ، أو مقارناً له ، فاللفظ العام على عمومه ، حتى يقوم دليل على إرادة الخصوص ، لأن العموم هو الظاهر وهم يأخذون دائماً بالظاهر ، ولذا يقول :

---

(١) راجع هذه الأمثلة وغيرها فى الصفحات ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ من الإحكام ج ٣ .

« الواجب حمل كل لفظ على عمومه وكل مايقتضيه اسمه دون توقف ولا نظر ، ولكن إن جاءنا دليل يوجب أن نخرج عن عمومه بعض ما يقتضيه لفظه صرنا إليه حينئذ ، وهذا قول جميع أصحاب الظاهر وبعض المالكيين وبعض الشافعيين وبعض الحنفيين ، وبهذا نأخذ ، وهو الذى لا يجوز غيره » (١) .

وإنه ليقص أقوال العلماء فى العام ، أهو دال على العموم قبل معرفة المخصص فيذكر أن قوماً قالوا بالتوقف حتى يستبين أنه مخصص أو ليس بمخصص ، ويذكر أن آخرين قالوا إنه يحمل على الخصوص ، ويذكر أن آخرين قالوا على العموم إذا لم نجد مخصصاً ، وإنه ليناقش أصحاب الأقوال الذين يقولون : إنه ليس نصاً فى العموم ، بل من قبيل الظاهر المحتمل لغيره ، أى أن دلالته ظنية وليست قطعية ، وعلى هذا — أكثر الشافعية — يناقش هؤلاء ، ثم يخشى عليهم أن يكونوا زنادقة فيقول فى لغته القاسية :

« إن هذه الملة الزهراء الحنيفية السمحة ، كيدت من وجوه جمة ، ولقيت الغوائل من طرق شتى ، ونصبت لها الحبائل من سبل خفية ، وسعى عليها بالحيل الغامضة ، وأشد هذه الوجوه سعى من تزيا بزيهم ، وتسمى بأسمائهم ، ودس لهم سم الأساود فى الشهد والماء البارد ، فلطف لهم فى مخالفة القرآن والسنة ، فبلغ ما أراد ممن شاء الله تعالى خذلانه ، وبه تعالى نستعيذ من البلاء ، ونسأله العصمة بمنه ، لا إله إلا هو ، فلتسؤ ظنونكم أيها الناس بمن يحسن لكم مفارقة ظاهر كلام ربكم تعالى أو كلام نبيكم صلى الله عليه وسلم ، بغير بيان منهما ، أو بإجماع من جميع الأمة ، وبمن زين لكم التأخر عن طاعتهما ، ويسهل لكم ترك الانقياد لهما ، ويقرب لديكم التحكم فى خطابهما والتفريق بينهما بطاعة بعض ومعصية بعض ، وهذا هو التخصيص الذى يدعونه بلا دليل » (٢) .

---

(١) الإحكام جـ ٣ ص ٩٨ .

(٢) المصدر المذكور ص ١٢١ .

الأوامر والنواهى

٤١٣ – هذا الجزء هو المظهر الواضح للمنهاج الظاهرى الذى تشدد فى الأخذ يه ابن حزم ، وخالف من خالف ، ولو من أصحابه الظاهريين ، ووافق من وافق منهم أو من غيرهم ، وهو يقرر فى كلام لامجال للريب فيه أن الأوامر والنواهى الواردة فى القرآن الكريم وكـــلام النبى صلى الله عليه وسلم تؤخذ على ظاهرها ، وهو الوجوب الحتم اللازم بطلب الفعل فى المأمورات ، وبالكف عن الفعل فى المنهيات ، وهذا الوجوب يقضى ظاهر اللفظ الفورية وعدم التأخير ، و لايقبل التأويل إلا إذا كان ثمة نص آخر أخرجه عن الوجوب ، أو نص أخرجه عن الفورية ، فصرف الأمر عن الوجوب إلى الندب ، أو ترك الفورية بلا دليل باطل ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه : إن مذهب جميع أصحـــاب الظاهر إلى القول بأن كل أوامر القرآن والسنن ونواهيها على الوجوب فى التحريم أو الفعل حتى يقوم دليل على صرف شىء من ذلك إلى ندب أو كراهية أو إباحة فنصير إليه » .

ولقد وافقهم على ذلك النظر بعض الحنفية والشافعية والمالكية ، ولكن مع ذلك للمنهاج الظاهرى طابعه ، فهو يضيق من الأدلة التى تخرج نصوص الأوامر والنواهى عن موجبها ، بينما غيره من الفقهـــاء يوسعون فى ذلك ، ويبدو ذلك فى الفروع ، ولذلك يتبين مدى الأخذ بظاهر الأمر والنهى فى الفروع ، لا فى أصل القاعدة .

ومن الأمثلة التى يمثلون بها على صيغة الأمر التى وجد دليل على خروجها من أصل معناها وهو الوجوب إلى الإباحة : قوله تعالى « وإذا حللتم فاصطادوا » وقوله تعالى : « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض ، وابتغو من فضل الله » فابن حزم يقول فى الدليل على أن آية الصيد الأمر فيهـــا للإباحة على أن النبى صلى الله عليه وسلم تحلل ولم يتصيد ، ولو كان للوجوب لتصيد . ويقول

فى الدليل على أن لفظ الأمر فى قوله تعالى : « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض » إنه ما روى عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « الملائكة تصلى على أحدكم ما دام فى مصلاه الذى صلى لله فيه ما لم يحدث ، اللهم ارحمه » فندبنا إلى القعود فى مصلانا بعد الصلاة فصح بذلك أن الانتشار بعد الصلاة إباحة .

٤١٤ — وإن ابن حزم يسوق أدلة الذين خالفوه ويناقشها ويبطلها بما تعود من ألفاظ جافية ، ثم يثبت دعواه من أن كل أمر أو نهى هو للوجوب حتى يقوم دليل على نقلهما من هذا المعنى إلى غيره فيستدل بما يأتى :

(أ) بما روى من أن النبى صلى الله عليه وسلم خطب فقال: « إن الله تعالى قد فرض عليكم الحج ، فقام رجل فقال: أفى كل عام ؟ فسكت عنه حتى أعادها ثلاثاً ، فقال: لو قلت نعم لوجبت ، ولو وجبت ما قمتم بها ، ذرونى ما تركتكم فإنما هالك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم ، واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا أمرتكم بشىء فخذوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شىء فاجتنبوه » ويقول فى الاستنباط من هذا الحديث « بين عليه السلام فى هذا الحديث بيانا لا إشكال فيه أن كل ما أمر به فهو واجب حتى ولو لم يقدر عليه ، وهذا معنى قوله تعالى : « ولو شاء الله لأعنتكم » ولكنه تعالى رفع عنا الحرج ورحمنا فأمر على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم أن ما أمر به عليه السلام فواجب أن يعمل به حيث انتهت الاستطاعة ، وأنه لا يسقط من ذلك إلا ما عجزت عنه الاستطاعة فقط ، وإن ما نهى عنه فواجب اجتنابه »[1].

(ب) وبما روى عن معاذ بن جبل أنه قال : خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام غزوة تبوك ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنكم ستأتون غداً إن شاء الله عين تبوك ، وإنكم لن تأتوها حتى يضحى النهار ، فمن جاء منكم فلا يمس من مائها شيئاً فجئناها ، وقد سبقنا رجلان فسألهما رسول الله صلى الله عليه وسلم : هل مسستما من مائها شيئاً ؟ قالا : نعم

(١) الاحكام جـ ٣ ص ١٨

فقال لهما النبي صلى الله عليه وسلم ما شاء الله أن يقول » فهما استحقا من النبي صلى الله عليه وسلم ما قال لخلافهما نهيه ، وثبت لهذا أن أمره ونهيه على الوجوب كله إلا ما خصه نص .

(ج) وما روى من أن النبي صلى الله عليه وسلم لما توفى عبدالله بن أبي ابن سلول قام ليصلى عليه فقال عمر : يارسول الله أتصلى عليه وقد نهاك الله أن تصلى ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (إنما خيرنى الله تعالى فقال : « استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم » وسأزيد على السبعين) فأنزل الله عز وجل : « ولا تصل على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره » .

ويقول ابن حزم فى التعليق على هذا الحديث : « فى هذا الحديث بيان كاف فى حمـل كل شيء على ظاهره ، فحمل رسول الله اللفظ الوارد بالاستغفار على التخيير ، فلما جاء النهى المجرد حمله على الوجوب ، وصح بهذا أن لفظ الأمر والنهى غير لفظ التخيير والندب ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم أعلم الناس بلغة العرب التى بها خاطبه ربه تعالى » [1]

وإنه لكى تتجلى وجهة نظر ابن حزم نقول إن عمر رضى الله عنه فهم من قوله تعالى « استغفر لهم أو لا تستغفر لهم ، إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم » أن ذلك نهى عن الاستغفار وبيان عدم فائدته ، والصلاة على الميت دعاء له واستغفار وقد نهى عنه بالنسبة للمنافق ، فلا يصلى على منافق ، والنبي الرفيق الأمين أراد أن يعلم طلاب علم القرآن ألا يطلبوه إلا من ظاهره ، ولا يتأولوه على غير ظاهره إلا ظاهر من الشرع لا من غيره ، فلا يفهم من « استغفر لهم أو لا تستغفر لهم » النهى إنما ظاهر اللفظ هو التخيير ،

هذا بيان وجهة نظر ابن حزم جليناها ووضحناها على نظر فى اتجاهه كله .

٤١٥ — هذه أدلة ابن حزم من أوامر السنة وطرق فهمها ، ويسوق أدلة أخرى من القرآن ، ومنها :

---

(١) المصدر المذكور .

(أ) قوله تعالى : «يأيها الرسول بلغ ماأنزل إليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته» ويقول ابن حزم « فى هذه الآية بيان جلى رافع لكل شك فى أن من لم يفعل ما أمر به فقد عصى ، لأنه تعالى بين أن نبيه صلى الله عليه وسلم ، إن لم يبلغ كما أمر فلم يفعل ماأمر به » .

هذا توجيه ابن حزم لهذا الدليل ، وهو لا يدل على دعواه ، لأن قرينة الإلزام هى قوله تعالى « وإن لم تفعل فما بلغت رسالته » .

(ب) ويستدل أيضاً بقوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون * ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا ، وهم لا يسمعون» فدل هذا على أن الأمر يوجب العمل ، ولم يكتف بإقرارهم بالسماع .

(ج) ويستدل أيضا بقوله تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم » وقضاء الله أمره ، فدل هذا على أن كل أمر يقتضى الإلزام حتما .

٤١٦ — وهكذا يسترسل ابن حزم فى ذكر آيات من القرآن لا تقطع فى دعواه ، ويناقش أقوال مخالفيه على ذلك النحو ، وفى الحق إن الخلاف بينه وبين جمهور الفقهاء ليس فى أن الأمر بإطلاقه يوجب الإلزام بالفعل طلباً ولا فى أن النهى يوجب الامتناع عن الفعل ، ليس الخلاف بين الظاهرية والجمهور فى ذلك ، فهو موضوع اتفاق ، إنما الخلاف بينهم فى القرائن المانعة من حكم اللزوم ، والتى تجعل النص ينتقل من دلالته على الطلب الحتمى إلى الندب أو الإباحة أو الكراهة ، فالظاهرية قصروا الأمور التى تدل على خروج الطلب عن معناه إلى غيره على النصوص فقط ، فكل أمر على الوجوب إلا إذا جاء النص يدل على غيره . وكل نهى على الوجوب إلا إذا نص أو إجماع مبنى على نص يدل على غيره ، أما جمهور الحنفية والمالكية والشافعية فقد وسعوا فى الأدلة التى تدل على الانتقال من الطلب اللازم إلى أقل منه .

٤١٧ — وقد قرر الوجوب فى أمور كثيرة خالف فيها كثيرين من

الفقهاء بسبب تلك النظرة الظاهرية التى لا يلتفت فيها إلا إلى النصوص ، ومن هذه الأمور ما يأتى :

(أ)أوجب الإشهاد فى البيع ،بحيث لا يخلو العقد من الإثم إلابالشهادة، لقوله تعالى : « وأشهدوا إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد » .

(ب) أنه اعتبر العمرة فرضاً كالحج لقوله تعالى : « وأتمــوا الحج والعمرة لله » وشنع على الذين قالوا إنها ليست بفرض .

(جـ) وجعل مكاتبة العبد فرضاً لازماً إذا طلب العبد مكاتبة سيده على قيمته وكان قادراً على القيام بالمكاتبة . أن يتفق العبد مع سيده على مقدار من المال يسعى فى الحصول عليه، ويسلمه إلى سيده فى نظير حريته، وقد اعتبر ذلك ابن حزم لازماً إن طلبه العبد ؛ وكان قادراً عليه للأمر المطلق فى قوله تعالى : « وكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وآتوهم من مال الله الذى آتاكم » فاعتبر المكاتبة فرضاً أيضا للأمر الظاهر .

(د) واعتبر الزواج فرضاً للقادر على النفقة والعدل مع زوجه، ولو لم يخش الزنى أو يترقبه ،لقوله صلى الله عليه وسلم : (أيها الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء) وذلك لأن الأمر مطلق ، ولا قرينة تخرجه عن معناه الظاهر فهو فرض .

(هـ) أوجب ترك البيع وقت النداء لصلاة الجمعة ، لقوله تعالى : « يأيها الذين آمنو إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع » وذلك متفق مع رأى المالكية والحنابلة .

(و) وأوجب الوضوء من أكل لحوم الإبل، وذلك لأمر النبى صلى الله عليه وسلم بذلك، فقد ورد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سأله رجل : « أأتوضأ من لحوم الغنم ؟ فقال النبى صلى عليه وسلم : إن شئت فتوضأ ،وإن شئت فلا تتوضأ . قال : أأتوضــأ من لحوم الإبل ؟ قال : نعم توضأ من لحوم الإبل» . فدل ذلك الأمر على الوجوب ، والحنابلة قد قرروا ذلك أيضاً .

٤١٨ — ونرى أن الظاهريــة يخرجون الأوامر والنواهى على الطلب

الحتمى بالفعل أو الكف حتى يقوم دليل من نص أو إجماع على أن اللفظ قد انتقل لغير معنى الطلب الحتمى ، فعندئــذ يفسر لفظ الطلب على ما يقتضيه النص الآخر .

وإن ابن حزم لا يكتفى من الأخذ فى الأمر والنهى بظاهر الصيغة ، بل يأخذ أيضاً بظاهر اللفظ الذى صيغ على هذه الصيغة ، فلا يفسر الألفاظ إلا بالدلالات اللغوية عليها ، فمثلا قوله تعالى : « وثيابك فطهر » لايفسر الثياب إلا بما تدل عليه ولايفسر الطهارة إلا بالطهارة الحسية . « ولا يفسر قوله عليه السلام (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا) إلا بتفرق الأبدان، وهكذا.

وابن حزم يعقد لذلك فصلا قائما بذاته ، ويعنونه : « حمل الأوامر والأخبار على ظواهرها » ويصف فى هذا الفصل الذين يخرجون الألفاظ على غير ظواهرها من حجة مسوغة من الألفاظ نفسها بأنهم السوفسطائيون. ويرد قولهم إن الأخذ بظواهر الألفــاظ يؤدى إلى الضلال ، كما ضل الخوارج بأخذهم بظواهر الألفاظ ، يرد ابن حزم ذلك فى قوة ، ويبين أن الخوارج ما ضلوا لأخذهم بظواهر الألفاظ ، إنمــا ضلوا لأنهم لم يأخذوا بجميع النصوص بل أخذوا ببعضها ، وتركوا غيره ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه :

« وإنما قول بكر [1] بأن الخوارج إنما ضلت باتباعها الظاهر ، فقد كذب وأفك وافترى وأثم ، ما ضلت إلا بمثل ما ضل هو به من تعلقهم بآيات ما وتركهم غيرها ، تركوا بيان الذى أمره الله عز وجل أن يبين للناس ما نزل إليهم ، كما تركه بكر أيضاً ، وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولو أنهم جمعوا آى القرآن كلها ، وكلام النبى صلى الله عليه وسلم، وجعلوه كله لازما ومحكما واحداً ومتبعاً كله لاهتدوا » [2] .

٤١٩ — وابن حزم فى هذا الجزء من كلامه يقرر الصفة التى اختص

---

(١) هو بكر البشرى ممن يقولون بأنه يتوقف فى الأمر والنهى حتى توجد قرينة مبينة .

(٢) الإحكام جـ ٣ ص ٤٠ .

بها الظاهرية، وهى الأخذ بظاهر اللفظ من ناحية اللغة ، ويقول إنه لا يصرف اللفظ عن معناه اللغوى إلا بنص آخر أو إجماع ، فيقول : فإن قالوا بأى شىء تعرفون ما صرف من الكلام عن ظاهره ، قيل لهم وبالله التوفيق : نعرف ذلك بظاهر آخر مخبر بذلك ، أو بإجماع متيقن منقول عن النبى صلى الله عليه وسلم ، على أنه مصروف عن ظاهره .

ويقرر رضى الله أن إخراج اللفظ عن معناه اللغوى بغير نص ظاهر أو إجماع منقول يقرر أن ذلك من تحريف الكلم عن مواضعه، لأنه انحراف بالألفاظ عن معانيها من غير حجة مسوغة من النصوص، ويعتبر أيضاً ذلك من تبديل كلامه، إذ هو خروج به عن غير معناه الذى وضع له ، وينطبق عليه قوله تعالى : « فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه » .

بل إنه يسترسل فى الرد على الذين يأخذون بغير ظواهر الألفاظ ، فيقول : « ومن ترك ظاهر اللفظ ، وطلب معانى لا يدل عليها لفظ الوحى فقد افترى على الله عز وجل »

٤٢٠ — وإنه ليروى أن عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها قالت « ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتأول شيئاً من القرآن إلا آيا بعدد أخبره بهن جبريل عليه السلام » .

وإذا كان محمد بن عبد الله لا يؤول القرآن وهو الذى يوحى إليه ، فأولى ألا يؤوله أحد من بعده ، هذا ما يستنبطه ابن حزم من هذا الخبر المروى عن عائشة رضى الله عنها ، فهو يقول : إذا كان النبى صلى الله عليه وسلم لا يتأول شيئا من القرآن إلا بوحى فيخرجه عن ظاهره إلى التأويل ، فمن فعل خلاف ذلك ، فقد خالف الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ، وقد نهى تعالى وحرم أن يقال عليه ما لم يعلمه القائل ، وإذا كنا لا نعلم إلا ما علمنا فترك الظاهر الذى علمناه ، وتعديه — إلى تأويل — لم يأت به ظاهر آخر ، حرام وفسق ومعصية لله تعالى ، وقد أنذر الله تعالى وأعذر « فمن أبصر فلنفسه ، ومن عمى فعليها » عن جعفر بن برقان قال :

قال أبو هريرة : ياابن أخى ! إذا حدثت بالحديث فلا تضرب الأمثال ، وصدق أبو هريرة رضى الله عنه ونصح ، وبالله التوفيق .

٤٢١ — هذا تفسير الأوامر والنواهى تفسيراً ظاهرياً ، وقبل أن نترك الكلام فى هذا الباب ، وما فيه من تخريج ظاهرى وهو لباب الفقه الظاهرى نقول إن ابن حزم يرى أن الأمر بإطلاقه يقتضى الفور من غير تراخ إلا إذا كان ثمة نص يسوغ بظاهره التراخى ، وذلك لقولــه تعالى : « فاستبقوا الخيرات » وقوله تعالى « وسارعوا إلى مغفرة من ربكم » أى سارعوا إلى الأعمال الصالحة التى يكون فيها المغفرة ، وإن هذا بلا شك فى الأوامر غير المرتبطة بوقت ، أما الأوامر المرتبطة بوقت عين بالنص ، فوجوبها مربوط بأوقاتها ،وقد بنى على ذلك الأصل مسائل فرعية كثيرة منها :

(أ) قضاء صيام رمضان بالنسبة للمريض والمسافر ، فإنه لازم فى أول أوقات القدرة بعد انتهاء الشهر « فإن بادر المرء فقد أدى ما عليه ، وإن أخر لغير عذر كان عاصياً » [1] .

(ب) ومن ذلك أداء الزكاة التى وجبت بتحقق سببها وهو النصاب وتحقق شرطها ، وهو حولان الحول ، فإنه عليه المبادرة بأدائها وتأخيرها بغير عذر فيه عصيان .

(ج) الحج يجب فى وقته من العام بمجرد الاستطاعة ، فإن أخر إلى عام آخر من غير عذر ، فإنه يكون عاصياً بالتأخير .

(١) المصدر المذكور ص ٤٦ .

الإجماع

٤٢٢ — أفضنا بالقول في النصوص لأنها عماد الفقه الظاهرى ، ولأن فهمها من ظاهرها هو الأساس الأول في الخلاف بين أهل الظاهر والجمهور من الفقهاء ، كما قدمنا ، إذ أن الأخذ بالظاهر ، هو الخاصة التي اختصوا بها من بين فقهاء المسلمين ، فقد شاركهم كما قدمنا غيرهم في نفى القياس ولم يشاركهم أحد في الأخذ بالظاهر أخذا مطلقا ، ولذلك فصلنا بعض التفصيل الكلام في العام والخاص والأوامر والنواهى من وجهة النظر الظاهرية .

ونرجو أن نكون بعد ذلك التفصيل قد أعطينا القارىء الكريم صورة واضحة للمذهب الظاهرى في فهم النصوص فإنه بذلك يتجلى ويتضح في أحد أركانه بل في أهم ركنيه ، والثانى هو نفى القياس ، وفى تعليل النصوص .

٤٢٣ — والآن ننتقل إلى العنصر الثالث من مصادر الفقه عند الظاهرية وهو الإجماع : وابن حزم يقرر أن الإجماع حجة بالإجماع تقريبا ، لم يختلف في ذلك أحد السنيين ، فيقول ابن حزم « اتفقنا نحن وأكثر المخالفين على أن الإجماع من علماء أهل الإسلام حجة وحق مقطوع بـه في دين الله تعالى عز وجل » .

وكلام ابن حزم في الإجماع يدور حول ثلاثة أقطاب نبينها . ولا نريد أن نتصدى لإثبات حجته ، إنما نتصدى لبيان هذه الأقطاب الثلاثة فقط ، وهى حقيقته ، ثم الأصل الذى انعقد عليه الإجماع ، وهو ما يسمى في عرف الأصوليين سند الإجماع ، والأمر الثالث عصر الإجماع ، ومن الذين يعتبر إجماعهم . أما حقيقة الإجماع فلم يبينه ابن حزم بالحد ولا بالرسم ، ولكن بينه بالتقسيم لمصادر الشريعة وأحكامها ، فيقول : إن أحكام الدين لا تخلو من أحد وجهين لا ثالث لهما ، إما وحى مثبت في المصحف وهو القرآن ، وإما وحى غير مثبت في المصحف ، وهو بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ثم يقسم الأحكام المأخوذة من هذين المصدرين إلى ثلاثة أقسام : (أولها) مانقلته الأمة كلها عصرابعدعصر كالإيمان والصلوات والصيام والحج ، وهذا هوالإجماع فليس شيء من هذا القسم لم يجمع عليه (وثانيها) ما نقل نقلا متواتراً لكثير من السنن ، ولم يصادف إجماعاً كصلاة النبي صلى الله عليه وسلم قاعداً بجميع الحاضرين من أصحابه ، وكدفعه خيبر إلى اليهود بنصف ما يخرج منها من زرع أو تمر (وثالثها) ما نقله الثقة عن الثقة ومنه ما أجمع عليه ومنه ما اختلف فيه (١) .

وعلى ذلك يكون الإجماع فى حقيقته هو فيما نقلته الأمة كلها عصراً بعد عصر ، كالإيمان وأصل الصلوات المفروضة ، وأوقاتها ، وعدد ركعاتها ، والصيام وشهره ووقته ، والحج ووقته وركنه ، وهكذا من كل ما علم من الدين بالضرورة .

٤٢٤ — هذا ما يدل عليه أو يفيده كلام ابن حزم فى معنى الإجماع ، وإن هذا التعريف ، أو هذه الحقيقة قد تعرض لها الشافعى ، وقالها فى كتابه (جماع العلم) فقد أخذ رضى الله عنه يثير عجاجة بحث مع مناظره ، حتى ينتهى بأن يبين له تعذر وجود إجماع فى عصره ، وحتى اضطر مجادله أن يسأله هل من إجماع ، فيجيبه الشافعى بقوله : « نعم بحمد الله كثير فى جملة الفرائض التى لا يسع أحداً جهلها فذلك الإجماع هو الذى لو قلت أجمع الناس لم تجد حولك أحدا يعرف شيئاً يقول لك ليس هذا بإجماع . فهذا الطريق الذى يصدق من ادعى الإجماع ، فيها وفى أشياء من أصول العلم دون فروعه ، ودون الأصول غيرها ، فأما ما ادعيت من الإجماع حيث أدركت التفرق فى دهرك ، وتحكى عن أهل كل قرن ما نظره فلا يجوز أن يكون هذا إجماعاً » (٢) .

---

(١) راجع فى هذا الإحكام جـ ٤ ص ١٤٣ .
(٢) كتاب جماع العلم الجزء السابع ص ٢٠ .

هذا كلام الإمام الشافعى رضى الله عنه ، وهو متفق تمام الاتفاق فى المؤدى مع كلام ابن حزم ، حتى يكاد القارىء يعتقد أن ابن حزم قد استملى تفكيره عن الشافعى ، ولا غضاضة عليه فى ذلك ، فإن الشافعى رضى الله عنه قد سبق فى تحقيق علم الاستنباط ، وهو ما سمى علم الأصول ، سبقاً بعيداً ومن كتبوا فى الأصول قد قبسوا منه كثيراً ، وحسبه فضلا أنه هو الذى فتح لهم عين الطريق ، فوردها من بعده الواردون. وإذا كان ابن حزم قد وافق الشافعى فى هذا المقام ، فإنهما قد اختلفا فى المقصد ، فابن حزم يحصر الإجماع فى ذلك ، أما الشافعى فإنه يحصر وقائع الإجماع فى ذلك ، فهو لم يحصر الفكرة ، ولكن حصر بالاستقراء الوقائع ، ولذلك دون فى الرسالة بحث الإجماع وشروطه ولم يذكر ماذكره هنا تعريفاً له ، لجواز أن يقع فى غير عصره ما لم يره فى عصره ، لأن الشافعى يضع قانوناً للاستنباط لا يتقيد بعصر دون عصر .

٤٢٥ — هذه حقيقة الإجماع ، كما يقررها ابن حزم ولكن ممن يتكون الإجماع ؟ ، يقرر ابن حزم رأى الظاهرية ، وينسبه إلى أبى سليمان داود الظاهرى نفسه ، وهو الإجماع المعتبر وهو إجماع الصحابة ، وإن ذلك يتفق مع حقيقة الإجماع عنده لأنه إذا كان الإجماع هو العلم المتواتر المتفق عليه المنقول عن النبى صلى الله عليه وسلم فالإجماع لا يتصور إلا إذا كان فى عصر الصحابة ، ثم إجماع من يجىء من بعدهم يكون متبعاً لإجماعهم ، ولذا يقول من يقرر المذهب الظاهرى فى ذلك : « قال أبو سليمان وكثير من أصحابنا لا إجماع إلا إجماع الصحابة رضى الله عنهم ، واحتج فى ذلك بأنهم شهدوا التوقيت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد صح أنه لا إجماع إلا عن توقيت وأيضاً فإنهم رضى الله عنهم كانوا جميع المؤمنين ، لا مؤمن من الناس سواهم ، ومن كانت هذه صفاتهم فإجماعهم هو إجماع المؤمنين ، وهو الإجماع المقطوع به ، وأما كل عصر بعدهم ، فإنما هم بعض المؤمنين ، لا كلهم ، وليس إجماع بعض المؤمنين إجماعاً إنما

الإجماع إجماع جميعهم ، وأيضاً فإنهم كانوا عدداً محصوراً يمكن أن يحاط بهم ، وتعرف أقوالهم . وليس من بعدهم كذلك » (١) .

هذه حجج ثلاث ساقها ابن حزم حجة لأبى سليمان ، أساسها أنه لا إجماع إلا بتوقيت النبي صلى الله عليه وسلم أوبعبارة أوضح تعلم منه ، وهم الذين نقلوا ذلك التعليم ولأنهم كانوا محصورين يمكن عقد إجماعهم وحصر أقوالهم ، وكانوا هم كل المؤمنين فى عهد النبي صلى الله عليه وسلم .

٤٢٦ — وإن ابن حزم يوجه ذلك الرأى توجيهاً حسناً ، فيقول : إن الإجماع الذى بين حقيقته ، إما أن يكون إجماع كل العصور إلى يوم القيامة ، وإما أن يكون إجماع عصر من بين عصور الإسلام . لا جائز أن يكون الأول ، لأن مؤدى ذلك ألا يعتقد أهل عصر من العصور أن هناك إجماعاً فى أمر من الأمور لأنه لم يتم انعقاد الإجماع بعد ، إذ لم ينقض كل العصور .

إذن لم يبق إلا الفرض الثانى ، وهو إجماع عصر من العصور ، ولكن أى عصر هو ، أعصر الصحابة فقط أم عصر بعد عصر الصحابة أم عصر الصحابة وأى عصر غيره ؟ ، وقد قرر أن الفرض الثانى باطل، وهو « أن يكون الإجماع هو إجماع عصر بعد عصر الصحابة ، لأنه لم يقم دليل على انعقاد الإجماع بعد الصحابة فى أمر لم ينعقد فيه إجماع الصحابة ، إذن فلا يمكن أن يكون الإجماع المفروض اتباعه إجماع عصر بعد الصحابة .

بقى الفرضان الآخران ، وهو أن يكون الإجماع إجماع الصحابة فقط ، أو إجماع عصر الصحابة ، وإجماع أى عصر بعده. ولا شك أن فرض إجماع الصحابة صحيح . ويقول ابن حزم فى تأييد صحته : « ووجدناه صحيحاً لبرهانين :

(أحدهما) أنه إجماع لاخلاف فيه من أحد ، وما اختلف قط مسلمان

---

(١) الإحكام ج ٤ ص ١٤٧

فى أن ما أجمع عليه جميع الصحابة رضى الله عنهم دون خلاف من أحد منهم — إجماع متيقن مقطوع بصحته ، فإنه إجماع صحيح ، لا يحل لأحد خلافه .

(والثانى) أنه قد صح أن الدين قد كمل بقوله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً » ، فإذا قد صح ذلك فقد بطل أن يزاد فيه شىء ، وصح أنه قد كمل ، فقد اتفقنا على أنه كله منصوص عليه من عند الله عز وجل ، وإذا كان هو كذلك فما كان من عند الله تعالى فلا سبيل إلى معرفته إلا من قبل النبى صلى الله عليه وسلم الذى يأتيه الوحى من عند الله » (١) .

بقى الفرض الثالث : وهو أن يكون إجماع الصحابة صحيحاً ، وكذلك إجماع أى عصر ، فيقول ابن حزم فيه « إن كان إجماعهم على ما أجمع عليه الصحابة فلا عبرة بإجماعهم ، إنما المعتبر إجماع الصحابة فقط ، وإن كان إجماع بعد الصحابة على أمر اختلف فيه الصحابة ، أو أمر لم يعرف فيه للصحابة قول أو عرف فيه قول لبعض ، ولم يعرف لسائرهم ، فإن كان إجماع ما بعد الصحابة على أمر اختلف فيه الصحابة فهو باطل لأنه لا يصح أن يختلف الصحابة فى أمر ، ويلزم الناس من بعدهم بأمر واحد ، ولا يجوز أن يحرم على من بعدهم ما حل لهم من النظر ولأنه ليس إجماع المؤمنين ، إذ لا يمكن حصره ، وبذلك بطل الفرض الثانى والثالث أيضاً ، إذ أن حصر غير الصحابة أمر ليس فى الإمكان ، أما الصحابة فحصرهم فى الإمكان ، وبهذا يتبين أنه لا إجماع إلا إجماع الصحابة » (٢) .

٤٢٧ — والإجماع على الوضع الذى حققه ابن حزم ، وهو الإجماع المتواتر المتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم فى أمر علم من الدين بالضرورة

---

(١) النبذ ص ٩ .

(٢) هذا الكلام ملخص من النبذ ص ١١ ، ١٢ .

لا يمكن إلا أن يكون عن نص بل ما هو أقوى من النص وهو التوقيف، والتعليم من الرسول صلى الله عليه وسلم ولذا ينقض كل قول يؤدى إلى أن يكون إجماع من غير نص ، فسند الإجماع دائماً عند ابن حزم على النص ، بل لا يتصور إجماع على الحقيقة التى قررها ، إلا إذا بنى على نص، بل توقيف من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولذلك يقرر هذا فى قوة فيقول : « لا إجماع إلا عن نص ، وذلك النص إما كلام منه عليه السلام، فهو منقول ولابد محفوظ حاضر ، وإما فعل منه عليه السلام فهو منقول أيضاً كذلك ، وإما إقراره ، إذا علمه فأقره ولم ينكره فهى أيضاً حال منقول محفوظة ، وكل من ادعى إجماعاً على غير هذه الوجوه كلفناه بتصحيح دعواه فى أنه إجماع » (١) أى أن من ادعى انعقاد إجماع على غير نص يكون قوله باطلا . ودعواه باطلة وعليه إذا كان يجعل لكلامه أساساً أن يصحح الدعوى ولا يسمى ما يدعيه إجماعاً .

ويستدل ابن حزم على دعواه من أنه لا إجماع من غير نص ، وإن كان فى الحقيقة الأمر على مقتضى تعريفه للإجماع لايتصور أن يكون من غير نص لأنه فى تعريفه توقيف وتعليم من النبى صلى الله عليه وسلم متواتر، فلا تتصور حقيقة الإجماع عنده إلا بنص .

وفوق ذلك فقد حصر الأدلة فى النصوص ، ولا بد للإجماع من سند أى دليل فلا بد له إذن من نص، إذ قد نفى هو القياس والتعليل ولم يعتبر غير النص دليلا ، ولكنه مع ذلك على سنته فى الإفاضة والاستيعاب لم يترك مقالا لقائل فأتى بأدلة .

٤٢٨ — ولننظر فى هذه الأدلة ، فإنها تكشف لنا عن مدارك ابن حزم الفقهية العالية .

(١) والدليل الأول الذى يسوقه قوله تعالى: « اتبعوا ما أنزل إليكم

---

(١) الإحكام ج ٤ ص ١٣٦ .

من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء » وكل إجمال أو استدلال من غير نص فهو ليس اتباعاً لما أنزل إلينا من ربنا .

(ب) والدليل الثانى قول الله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم » فكل إجماع لابد أن يشتق مما نزل فى عهد الرسول وإلا لم يكن الدين قد كمل فى عهد الرسول مع أن الله قد أخبر بكماله ، فلا زيادة بعد لمستزيد إلا أن يكون منه . وأن هذين الدليلين كما ترى قد بنيا على نظره ، وهو أنه لادليل إلا من النصوص ، أما نظر غيره الذين يعتبرون الأدلة هى النصوص والحمل عليها ، كما يستنبط من عللها واطرادها فهم يقولون إن الأقيسة الصحيحة حمل على النصوص وكشف عن الأحكام التى أنزلها الله تعالى ، والأقيسة المبنية على النصوص لا تنافى كمال الدين بكمال الأصول التى بنيت على أحكام الأمور التى لاتتناهى . والحوادث التى لا تنقطع . فهذان الدليلان هما فى الحقيقة يدوران حول القطب الظاهرى ولايتجاوزانه .

٤٢٩ — وله أدلة أخرى فى هذا تدور حول القطب الظاهرى ، ومنها :

أن العقل لا يتصور أن يجمع المسلمون بعد النبى صلى الله عليه وسلم على مالا نص عليه منه ، وبتوقيت منه ، فإنه قد افترق الصحابة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الأمصار التى فتحت ، وصار لكل طائفة منهم تلاميذ ، ثم اتسع الأمر من بعدهم ، صار لا يمكن أن يعتقد إنسان على وجه الجزم واليقين ، والعلم المقطوع به أنه يمكن أن يجمع العلماء على أمر ، فضلاً عن أن يكون من غير نص يعتمدون عليه ، هذا أمر فى حكم المستحيل ، ولذا يقول : « ومن طريق النظر الراجع إلى العقل والمشاهدة والحس أننا نسأل من أجاز أن يجمع علماء المسلمين على مالا نص فيه ، أفى الممكن عندك أن يجمع علماء الإسلام فى موضع واحد ، حتى لا يشذ عنهم منهم أحد ، بعد افتراق الصحابة رضى الله عنهم فى الأمصار ، أم هذا ممتنع غير ممكن؟ فإن قال هذا ممكن كابر العيان ، ثم يبين رضى الله عنه افتراق علماء المسلمين فى البلاد الإسلامية فبعضهم فى اليمن وبعضهم فى عمان وبعضهم فى البحرين ، وبعضهم فى الطائف وبعضهم فى مكة ، وبعضهم

قرطبي ، وبعضهم في سائر الجزيرة العربية ثم اتسع الأمر من بعد ذلك فصار من السند إلى مغارب الأندلس ، وسواحل بلاد البربر ومن سواحل اليمن إلى ثغور أرمينية وهكذا ، وإنه من الحق علينا أن نقرر أن الشافعي رضي الله عنه أول من نبه إلى ذلك في كتابه جماع العلم (١) .

٤٣٠ — وأن ابن حزم لا يكتفي ببيان استحالة الإجماع من غير نص لاستحالة الاجتماع ، بل يبين أن الإجماع على غير نص غير ممكن ، لأن تفكير الناس في استخراج العلل لا يمكن أن يتفق ، لاختلاف مناحي تفكيرهم ، ويستعين في بيان ذلك بدراسته النفسية ، والاجتماعية ، فيقول رضي الله عنه :

« إن اليقين قد صح بأن الناس مختلفون في هممهم واختيارهم وآرائهم وطبائعهم الداعية إلى اختيار ما يختارونه ، وينفرون عما سواه ، متباينون في ذلك تبايناً شديداً ، متفاوتاً جداً ، فمنهم رقيق القلب يميل إلى الرفق بالناس ، ومنهم قاسي القلب شديد يميل إلى التشدد على الناس ، ومنهم قوي على العمل مجد يميل إلى العزم والصبر والتفرد ، ومنهم ضعيف الطاقة يميل إلى التخفيف ، ومنهم جانح إلى لين العيش يميل إلى الترفيه ، ومنهم مائل إلى الخشونة مجنح إلى الشدة ومنهم معتدل في كل ذلك يميل إلى التوسط ومنهم شديد الغضب يميل إلى شدة الإنكار ، ومنهم حليم يميل إلى الإغضاء ، ومن المحال اتفاق هؤلاء كلهم على إيجاب حكم برأيهم أصلا . وإنما يجمع ذوو الطبائع المختلفة على ما استووا فيه من الإدراك بحواسهم وعلموه ببراعة عقولهم فقط ، وليست أحكام الشريعة من هذين القسمين ، فبطل أن يصح إجماع على غير توقيف ، وهذا برهان قاطع ضروري » (٢) .

وبهذا ينتهي ابن حزم إلى أنه لا إجماع من غير نص . وهو منطقي في هذه القضية لأن حقيقة الإجماع في نظره لا يمكن أن يتصورها فقيه من غير نص ، بل ما هو أقوى من النص وهو التوقيف والتعليم كما ذكرنا .

---

(١) راجع الأم جـ ٧ ص ٢٥٦

(٢) الإحكام جـ ٤ ص ١٣٨

إجماع أهل المدينة

٤٣١ — وإذا كانت حقيقة الإجماع عند ابن حزم ما ذكرنا ، وهى إجماع كل العلماء إجماعا متواتراً مبنياً على توقيف من النبى صلى الله عليه وسلم .إذا كان الإجماع هو هذه الحقيقة فإن إجماع بعض الناس لايعد على هذا النظر ، ولذلك لم يعد ابن حزم إجماع أهل المدينة على أمر إجماعاً لمنافاته لحقيقة الإجماع ، ولم يعتبره حجة فى الدين ، لأنه لا حجة إلا النص والإجماع ، والدليل المشتق منهما ، وليس إجماع أهل المدينة من هذا فى شىء .

ويبين خطأ الذين يقولون أن إجماع أهل المدينة حجة لفضلها، ولأن أهلها شهدوا نزول الوحى من وجوه ، فأولا يبين أن الآثار الواردة بفضل المدينة لاتقتضى أن يكون كل من فيها دائماً فضلاء ، ويأخذ من حالهم فى عصره شاهداً فيقول « يغلب على أهلها اليوم الفسق ، بل الكفر من غاية الروافض ، وإنا لله وإنا إليه راجعون » (١) .

ويبين ثانيا أن الذين شهدوا الوحى ، وتلقوا عمن نزل إليه الوحى هم الصحابة رضى الله عنهم ، لا من جاء بعدهم من أهل المدينة ، وعن الصحابة أخذ التابعون من أهل كل عصر .

وإن هذا الدليل قد ساقه الإمام الليث بن سعد فى رسالته فى الرد على مالك رضى الله عنه عند ما لامه،إذ خالف أهل المدينة فيما هم عليه (٢) .

ويبين رضى الله عنه أن الخلفاء الذين كانوا بالمدينة ، وهم الثلاثة الأولون أبوبكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم ، قد بينوا لأهل الأمصار من

---

(١) النبذ ص ١٦ .

(٢) راجع رسالة الليث بن سعد فى اعلام الموقعين جـ ١ ، وتاريخ التشريع الإسلامى لأستاذنا المرحوم الخضرى ، وكتاب مالك للمؤلف .

رعيتهم حكم الدين ، فاستوى أهل المدينة وغيرهم ، ولا يتصور أن يكونوا قد قصروا فى تعريف الدين لأهل الأمصار غير المدينة ، لأن ذلك التقصير سوء ، قد أعاذهم الله سبحانه وتعالى منه .

٤٣٢ — وإن ابن حزم يقرر هنا أمراً قد سبقه الشافعى إلى تقريره ، ومنشؤه الاستقراء والتتبع ، وهو أن أهل المدينة لا يجمعون على أمر إلا إذا كان قد أجمع عليه الصحابة الأولون من قبل، وإن ذلك يكون موضع إجماع العلماء فى غير المدينة ولذلك يقرر تبعاً للشافعى أنه لم يجمع أهل المدينة على أمر إلا إذا كان موضع إجماع العلماء فى كل الأمصار ، وأنهم إذا اختلفوا ، فالمسألة موضع خلاف أيضاً عند غيرهم (١) .

ولا يكتفى ابن حزم بذلك ، بل إنه رضى الله عنه يشكك فى أقوال هؤلاء الذين يدعون أن عمل أهل المدينة حجة فيدعى عليهم أنهم ما قالوا ذلك إلا ليثبتوا أن مالكا أولى بالاتباع من غيره ، فيقول فى ذلك : «إنما قال ذلك قوم من المتأخرين ليتوصلوا بذلك إلى تقليد مالك بن أنس دون علماء المدينة جميعاً ، ولا سبيل لهم إلى مسألة واحدة أجمع عليها جميع فقهاء المدينة المعروفين من الصحابة والتابعين خالفهم فيها سائر الأمصار» .

٤٣٣ — هذا نظر ابن حزم فى الإجماع ، وهو فى الحقيقة ينتهى إلى النص لأنه أولا يشترط أن يكون سنده النص، ولأنه ثانياً لا يتصور إجماعاً إلا أن يكون متواتراً تواتر نقل مقطوع به حتى يصل إلى عهد النبوة ، ولأنه ثالثاً لا يتصوره إلا بتوقيف من النبى صلى الله عليه وسلم بقول ، أو فعل ، أو تقرير ، والله سبحانه هو الهادى .

---

(١) راجع فى هذا كتاب الشافعى المؤلف .

٤ – الدليـــل

٤٣٤ – هذا هو المصدر الرابع من مصادر الاستنباط التى سلكها ابن حزم هو والظاهرية ، وقد ادعى مخالفوهم أنهم أنكروا القياس حجة شرعية ، ولكن تفريع الأحكام اضطرهم لأن يثبتوا ما نفوا ، ويقرروا ما أبعدوا ، وسموه الدليل بدل أن يسموه القياس ، وقـد قال الخطيب البغدادى فى تاريخ داوود الظاهرى ذلك ، ولكن الظاهرية لايعترفون بذلك ، وينفونه ، ويبينون أن الدليل ليس شيئاً خارجاً على النصوص ، وهو فى حقيقته ليس زائداً عليها ، وقد ابتدأ ابن حزم فى كلامه بالدليل بنفى ماادعاه أولئك العلماء على الظاهرية ، فقال بلغته العنيفة :

« ظن قوم يجهلون أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع ، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد ، فأخطأوا فى ظنهم أفحش خطأ ، ونحن إن شاء الله نبين الدليل الذى نقول به بيانا يرفع الإشكال » .

ثم يبين بعد ذلك أن الدليل هو أمر مأخوذ من الإجماع ، أو النص ، فهو مولد منهما مفهوم بعد من دلالتهما ، وليس حملا عليهما باستخراج علة ، إنما هو أمر يؤخذ من ذاتهما لا بالحمل عليهما ، وهو بهذا يخالف القياس ، لأن القياس أساسه استخراج علة من النص ، ثم إعطاء حكم النص على كل ما تتحقق فيه العلة ، أما الدليل المعتمد على النصوص أو المأخوذ منها فهو قد أخذ من النص نفسه .

٤٣٥ – وإن الدليل المأخوذ من النص يقسمه ابن حزم إلى أقسام سبعة ، نشير إلى كل قسم منها ، ونذكر المثل الذى ساقه ابن حزم له :

والقسم الأول هو أن يكون النص مشتملا على مقدمتين ، وتركت النتيجة ولم ينص عليها ، فيكون استخراج النتيجة من المقدمتين هو الدليل ،

ويضرب لذلك مثلا وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » فإن هاتين مقدمتان ينتج منهما حتما أن كل مسكر حرام، ولا يعتبر تحريم كل مسكر غير المنصوص عليه من أنواع الخمور أخذاً بالقياس بل يعتبره من تطبيق ذلك النص، وأنه إن لم يصرح بأن كل مسكر حرام ، فهو مفهوم من النص ، لأن النتائج دائماً مطويات فى المقدمات. كمن يقول : كل حيوان متحرك بالإرادة ، والإنسان حيوان ، فالإنسان متحرك بالإرادة ، فالنتيجة مطوية تتضمنها المقدمات حتما ، لذلك كان ذكر المقدمات من غير ذكر النص متضمناً لا محالة الدلالة على النتيجة، ففهمها يكون من نص المقدمتين لا من أمر خارج عنهما .

ولأن الظاهرية يأخذون بهذا النوع من الدليل ، وهو الذى يكون النص مشتملا فيه على المقدمات ، ولم تذكر فيه النتيجة قال بعض الفقهاء عنهم أنهم يأخذون بالقياس إذا كانت العلة منصوصاً عليها ، وذلك حق فى جملته ، لأن ذلك لايعتبرونه قياساً بل هو فى الحقيقة تطبيق للنص الكلى الذى اشتمل على العلة ، إذ صرح بأن كل مايدخل فى عموم ذلك ينطبق عليه الحكم بالنص لا بالقياس ، وتسمية ذلك قياساً هو موضع النظر .

٤٣٦ — والقسم الثانى من أقسام الدليل المأخوذ من النص تطبيق عموم فعل الشرط مثل قوله « إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف » فإن ذلك الشرط يفهم منه أن كل من ينتهى يغفر له الله سبحانه وتعالى سواء أكانوا هم المشركين الذين يتكلم القرآن عنهم أم كان غيرهم ، وهذا أيضاً مفهوم من اللفظ ، ومن تطبيق الحكم على كل الناس ، لأن الناس سواء بالنسبة للأحكام الشرعية ، فهذا أيضاً لا يعد قياساً ولكنه دلالة اللفظ ذاته .

والقسم الثالث — أن يكون المعنى الذى يدل عليه اللفظ متضمناً فى ذاته نفى معنى آخر لا يمكن أن يتلاءم مع المعنى الذى اشتمل عليه اللفظ ، مثل قوله تعالى « إن إبراهيم لأواه حليم » ، فإن الكلام يتضمن حتما أنه ليس السفيه ، لأن السفه لايمكن أن يتلاءم مع معنى الحلم ، ومن ذلك قوله

تعالى : « ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما » مع قوله تعالى : « وبالوالدين إحساناً » فإن ذلك يتضمن أيضاً النهى عن الضرب والنهى عن النهر، وأن يقول لهما أف والأمر بالإحسان معان لاتتلاءم .

ولذلك ادعى بعض العلماء أن الظاهرية يأخذون بالقياس الجلى ، لأن دلالة الأولى من القياس الجلى ولكنهم لا يعتبرون ذلك من القياس فى شىء إنما هى دلالة تضمنها اللفظ فى ذاته .

والقسم الرابع — أن يكون الشىء غير منصوص على حكمه ، فيقال الشىء إما أن يكون حراماً بالنص فيكون حكمه الإثم إن فعل ، وإما أن يكون فرضاً بالنص ، فيكون آثماً إن ترك، وإما أن يكون مباحاً لافرض ولاتحريم، فله أن يفعل وإما أن يترك ، فإذا لم يكن نص بالفرضية . ولا نص بالتحريم فهو مباح .

وهذا القسم فى الحقيقة فى باب الاستصحاب ، وهو أن يكون الشىء على أصل الإباحة المنصوص عليها ، حتى يقوم دليل التحريم أو الفرضية، وسنعرض لذلك عند الكلام فى الاستصحاب .

٤٣٧ — هذه أقسام أربعة من الدليل الموجود من النصوص ، وهناك ثلاثة أخرى هى أشبه بما يؤخذ من البراهين المنطقية عندبيان وجه دلالتها ، ومن هذه ما سماه قضايا متدرجة ، أى أن الدرجة العليا فوق التالية لها ، وهكذا مثل: أبوبكر أفضل من عمر ، وعمر أفضل من عثمان ، فأبو بكر أفضل من عثمان ، وهذا فى الحقيقة داخل فى القسم الأول من الدليل ، لأنه ذكر المقدمتين ، وترك النتيجة التى تفهم ضمناً من القول .

ومنها أيضاً ماسماه عكس القضايا، كأن يكون النص هكذا : كل مسكر حرام فيعكس عكساً مستوياً هكذا ، بجعل المحمول موضوعاً ، والموضوع محمولا فيقال بعض الحرام مسكر ، وإن ذلك أيضاً من الدلالات التى تفهم من النص ذاته .

ومنها أن يكون اللفظ دالا على معنى بالقصد والذات ، ولهذا المعنى لوازم فتفهم هذه اللوازم من اللفظ مثل زيد يكتب . فإن الجملة وضحت الكتابة ولكنها تدل على أن زيداً حى ، أن أصابعه تتحرك ، وأنه سليم إحدى اليدين .

وهكذا ، وإن هذا هو مايفهم بالإشارة لا بالعبارة ، ويسميه المناطقة الدلالة التضمنية (١) .

ولقد ختم ابن حزم بيان هذه الدلالات اللفظية هى وما سبق القول فيها بقوله : « فهذه هى الأدلة التى نستعملها . وهى معان ومفهومها ، وهى كلها واقعة تحت النص وليست خارجة عنه أصلا ، وجميع هذه الأنواع ، إما تفصيل لجملة ، وإما عبارة عن معنى واحد بألفاظ شتى ، كأنه يعبر عنه بلغة أخرى » (٢) .

وإنا نوافق ابن حزم كل الموافقة على أن ما أسماه أدلة من هذه الأقسام كلها هى مفهومة من النص . وليست خارجة عنه إنما هى منه كلها وليست من القياس فى شىء إلا على رأى الذين يقولون إن دلالة الأولى من باب القياس فإنه يصح أن تكون دلالة اللفظ على المعانى المتلائمة من قبيل ذلك ، لكن الحق فى هذا أنه من مفهوم اللفظ لا من شىء خارج عنه كما أشرنا فى موضعه .

٤٣٨ — ولكن هذه الدلالات كلها لفظية فلماذا ذكرها فى قسم مستقل غير النصوص ، وسماه دليلا ، ما دام يرجع الأمر فيها إلى النصوص أو بالأحرى إلا دلالة النصوص ذاتها ؟

الجواب عن ذلك أن ابن حزم ظاهرى ، وقد بينا أن الخاصة التى اختص بها الفقه الظاهرى هى أن يؤخذ فيه المعنى من ظاهر النص ، ولا يتأوله ،

---

(١) أخذنا هذه الأقسام من الإحكام جـ ٥ ص ١٠٦ ، ووضحناها بالموازنات .

(٢) جـ ٥ ص ١٠٧ .

ولا يخرجه عن ظاهره إلا بنص آخر . وتفهم فيه النصوص على ذلك الوجه سواء كانت نصوصاً تتعلق بالعقائد ، أم كانت نصوصاً تتصل بالفروع فهما سواء فى أنه لا يؤخذ المعنى إلا من ظاهر اللفظ ، ولا يسير الباحث إلى تأويل لم يشتق من ظاهر نص آخر »

وإذا كانت النصوص تفهم على ذلك الوجه الظاهر فإنه لا يمكن أن تعد هذه الدلالات من قبيل الدلالة الظاهرة للنص ، فعلى مقتضى ذلك النظر الظاهرى كان لابد أن يكون لها تسمية خاصة ، فسموها الدليل لأنها ليست أخذاً بظاهر الألفاظ إنما هى أخذ بما تضمنته دلالاتها من معان لا تظهر بادى الرأى والنظر ، إنما هى أخذ تأمل لأنها فى جملتها من لوازم المعانى اللفظية الظاهرة ولكنها تعود على أى حال إلى اللفظ والنص ، وهى مشتقة منه ومتفرعة عليه .

وقد يقول قائل إن القياس أيضاً له ذلك الاعتبار . لأنه حمل على اللفظ ، قد يقول ذلك القول ، ولكن الحقيقة أنهما مفترقان ، لأن القياس حمل على النص وليس من النص فى شىء إذ يقضى القياس أن يتحرى عن علة الحكم إما من نص آخر ، أو إجماع على المعنى ، أو من استقراء للمعانى الشرعية المقصودة من النصوص ، فإذا عرفت العلة بأى مسلك من مسالكها ، تعدى الحكم من الأصل المنصوص على الحكم فيه إلى الفرع المقيس ، فليس القياس أخذاً من مفهوم اللفظ ، ولكنه تحميل لمفهومه ، أما الأدلة التى ساقها ابن حزم فهى دلالات لفظية ، وإن لم تكن ظاهرة بادى الرأى من النصوص .

٤٣٩ — هذه أقسام الدليل المأخوذة من النصوص ، أما الدليل المأخوذ من الإجماع ، فقد ذكر ابن حزم أن أقسامه أربعة ، فقال : « أما الدليل المأخوذ من الإجماع ، فهو ينقسم إلى أربعة أقسام ، وهى استصحاب الحال وأقل ما قيل وإجماعهم على ترك قوله ، وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء .

ولنشر إلى كل قسم من الأقسام الثلاثة الأخيرة بكلمة ثم نقرر من بعد ذلك فصلا نخصصه للكلام فى الاستصحاب عند الظاهرية ، وعند ابن حزم خاصة .

٤٤٠ — ولنبتدئ برابعها ، وهو كون حكم المسلمين سواء ، فأساسه أنه إذا كان الحكم قد خوطب به بعض المسلمين فهو حكم لكل المسلمين بمقتضى التسوية العامة بين المسلمين ، مادامت لم توجد خصوصية ثابتة من النص نفسه ، وأن ذلك ثابت بإجماع المسلمين المنقول ، من عصر النبى صلى الله عليه وسلم ، فالأحاديث التى ترد فى رجال بأعيانهم ، ثم يكون حكمها عاما ، فقد فهم العموم من التسوية العامة بين المسلمين وقد نقلنا كلام ابن حزم فى هذا المقام عند الكلام فى العموم والخصوص ، فقد قرر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبعث ليحكم على أهل عصره فقط لكن على كل من يأتى إلى يوم القيامة .

وعلى ذلك يكون الحكم عاماً ، وإن كان اللفظ خاصاً ، وليس ذلك من قبيل أن اللفظ الخاص دال على العموم ، ولكنه جاء من انعقاد الإجماع على عموم الرسالة المحمدية ، وعلى التسوية بين المسلمين جميعاً فى الأحكام التكليفية ، فكان عموم الحكم ليس مأخوذاً من النص ، بل هو مأخوذ من ذلك الإجماع . ولذلك سماه الظاهرية دليلا اشتق من الإجماع .

وقد يقول قائل لماذا لا يقال إن الحكم مأخوذ من ذات الإجماع ، ولا حاجة إلى فرض مصدر ثالث بينهما يسمى الدليل ، ولكن يجاب عن ذلك بأن الحكم المستفاد نفسه ليس هو موضوع الإجماع فى القضية ، فقد يكون ذات الحكم وفهمه موضع خلاف ، إذا اعتمد على النص الخاص الوارد فيه ، وكان التعميم المعتمد عليه الحكم قائماً على الإجماع ، وهو أن المسلمين سواء ، فمثلا حديث رضاع كبير من امرأة وكونه سبباً للتحريم بينها وبينه ، هذا حكمه عام عند الظاهرية فكل رضاعة مستوفية النصاب محرمة سواء أكان الراضع صغيراً أم كان كبيراً ، وأخذ حكم الكبير من

الإجماع على التسوية بين المسلمين فى التكليفات ، وإن كان الحديث وارداً فى رضاع سالم الذى اعتبر رضاعه محرماً ، وذلك الحكم موضع خلاف ، ولذلك يكون الحكم معتمداً على الإجماع فى قضية عامة مجمع عليها ، وإن لم يكن ذاته موضوع إجماع ، ولذلك اعتبر الدليل فى هذا طريقاً من طرق معرفة الأحكام معتمداً على الإجماع .

٤٤١ — هذا هو القسم الرابع من الدليل الذى يعتمد على الإجماع الذى سماه ابن حزم إجماع المسلمين على أن حكم المسلمين سواء ، والقسم الثالث هو إجماع المسلمين على ترك قول هو أن يختلف الناس على أقوال ويجمعوا على ترك قول فى الموضوع ، فإن هذا الترك دليل على البطلان ومنشؤه الإجماع الذى يعتبر إجماعاً على تركه ، كما اختلف الصحابة فى مسألة ميراث الجد ، مع الإعطاء أولا — ففريق قال إنه يكون كالأب عند فقد الأب ، فيأخذ ما يأخذه الأب ، ويحجب الأشقاء كما حجبهم الأب ، وفريق قال إنه يكون معهم كأخ شقيق إن كانوا أشقاء ، وكأخ لأب إن كانوا لأب بشرط ألا يقل نصيبه عن الثلث ، وفريق اعتبره كالأخ إن كانوا عصبة ، وعصبة وحده إن كانوا إناثاً ويأخذ الإناث فرضهن بشرط ألا يقل عن السدس فى الحالين ، ولم يقل أحد من الصحابة إنه لا يرث إذا لم يكن أب أو يرث أقل من السدس ، فترك الصحابة بالإجماع لهذا دليل على البطلان ، وعلى أنه لا يجوز ، ويكون ذلك الدليل معتمداً على الإجماع على الترك كما رأيت .

٤٤٢ — ومن الأقسام من الدليل التى تعتمد على الإجماع ما سماه أبو محمد أقل ما قيل ، وقد عقد له فصلا خاصاً فى كتابه الإحكام ، ولقد ساق هذا الموضوع على أنه قول لغيره ، ولكنه جعل الإجماع الذى اعتبر أساسه موضع نظر ، وإليك كلامه :

« ادعى قوم أن هذا (وهو الحكم بأقل ما قيل) نوع من الإجماع لا شك فيه ، قالوا : لأنه قد صح إلزام الله عز وجل لنا باتباع الإجماع والنص ،

حرم علينا القول بلا برهان . فإذا اختلف الناس فى شىء ، فأوجب قوم مقداره وذلك نحو النفقات والأروش (١) والديات ، وبعض الزكوات ، وما أشبه ذلك . وأوجب آخرون أكثر من ذلك ، فإنهم قداتفقواعلى إخراج المقدار الأقل كلهم بلا خلاف منهم ، واختلفوا فيما زادعلى ذلك الإجماع ، فالإجماع فرض علينا أن نأخذ به ، وأما الزيادة فدعوى من موجبها إن أقام برهاناً من النص أخذنا به ، وألزمناه ، وإن لم يأت بنص فقول مطروح ، وهو مبطل عند الله عز وجل بيقين لاشك فيه ، ونحن محقون فى الأخذ بأقل ما قيل عن الله عز وجل بيقين لأنه أمر مجتمع عليه ، والاتفاق من عند الله عز وجل ، ولزوم ما اجتمع عليه فرض لاشك فيه ، والاختلاف ليس من عند الله عز وجل ، قال الله تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » .

هذا كلام ابن حزم قد نسبه إلى قوم من العلماء ، ويظهر أنه يرتضيه بدليل أنه ذكره من أقسام الدليل ، ولكنه يشترط أن يكون الإجماع هو إجماع كل المؤمنين ،أى أن يكون الإجماع الذى يرتضيه ، وهو إجماع الصحابة. ولذا يقول فى التعليق على هذا القول: «كان يكون هذا هذا صحيحاً لو أمكن ضبط أقوال جميع أهل الإسلام فى كل عصر » هذا قوله ، وإنه بلا شك قد كان الصحابة كل أهل الإسلام فى عصرهم، واختلفوا على ثلاثة أقوال ، بثلاثة مقادير ، فأقل المقادير مجمع عليه لا يصار إلى خلافه .

ويجدر التنبيه إلى أن ابن حزم يأخذ بذلك فى النصوص ، فإنه يوجب فى فهم النصوص أقل ما يدل عليه النص ، ولذا يقول : « وإذا ورد نص بإيجاب عمل ما فبأقل ما يقع عليه اسم فاعل لما أمر به يسقط عنه الفرض ، كمن أمر بصدقة ، فبأى شىء تصدق فقد أدى ما أمر به ، ولايلزمه زيادة لأنها دعوى بلا نص » .

٤٤٣ — هذا هو القسم الذى سماه ابن حزم أقل ما قيل وقد اعتبره

(١) جمع أرش : وهوما يكون من المال عوضا عن جناية .

من قبيل الاعتماد على الإجماع ، لأن القائل به لم يعتمد على نص قائم بذاته ، ولم يكن فى المسألة إجماع ، إنما كان فيها إجماع (إن حصل على شرطه) على الأقل ، فيؤخذ بأقل ماقيل ، باعتباره صادف الإجماع المشترط المتفق عليه ، فإذا كان الصحابة قد اختلفوا فى ميراث الجد على أقوال ثلاثة أو أكثر ، فإن القدر الأقل وهو السدس كان موضوع إجماع منهم فلا يسوغ بحال من الأحوال أن يعطى أقل من السدس ، وكل قول يؤدى إلى ذلك باطل ، لأنه مخالف للإجماع .

وقد آن لنا أن نتكلم فى الاستصحاب وقد اعتبره معتمداً على الاجماع .

٥ – الاستصحاب

٤٤٤ – الاستصحاب الأصولى بينه الشوكانى ، وهو من نفاة القياس، فقال : « معناه أن ما ثبت فى الزمن الماضى فالأصل بقاؤه فى الزمن الحاضر والمستقبل ، مأخوذ من المصاحبة ، وهو بقاء ذلك الأمر مالم يوجد ما يغيره ، فيقال : الحكم الفلانى كان فيما مضى ، وكل ما كان فيما مضى ، ولم يظن عدمه ، فهو مظنون البقاء » .

وقال ابن القيم فى تعريف الاستصحاب : « إنه استخدام ما كان ثابتاً، ونفى ما كان منفياً » أى بقاء الحكم القائم نفيا حتى يقوم دليل على تغيير الحالة ، فالاستدامة لا تحتاج لدليل إيجابى .

هذان تعريفان للاستصحاب ذكرهما فقيهان جاءا بعد ابن حزم بقرون وهما يبينان حقيقة الاستصحاب عند الأصوليين ، وهو فى جملته دليل سلبى لا دليل إيجابى عند أولئك الأصوليين ؛ إذ أنه بقاء الأصل على ما هو عليه لعدم الدليل على التغيير .

ولأنه سلبى على ذلك النحو قرر الفقهاء أنه آخر ما يرجع إليه عند الفتيا، فقد جاء فى إرشاد الفحول للشوكانى ما قاله الخوارزمى من أنه هو آخر مدار الفتوى، فإن المفتى إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها فى الكتاب ثم فى السنة ثم فى الإجماع ثم فى القياس ، فإن لم يجده يأخذ حكمها من استصحاب الحال فى النفى والإثبات ، فإن كان التردد فى زواله فالأصل بقاؤه ، وإن كان التردد فى ثبوته ، فالأصل عدم بقائه [1] .

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٠٨

٤٤٥ — ولقد لوحظ أن الفقهاء الذين يوسعون نطاق الاستدلال فى الفقه لا يعمدون على الاستصحاب كثيراً ، والذين يضيقون نطاق الاستدلال يفتحون الباب للاستصحاب واسعاً ، فالشافعى لأنه لم يعتبر الاستحسان والمصالح المرسلة حجة شرعية ، ولم يعتبر من الحجج الشرعية إلا النص والحمل على النص بالقياس فقط — وسع الاستدلال بالاستصحاب. ونهج ابن حنبل منهاجه فى ذلك ، والإمام أبو حنيفة ، والإمام مالك ، لأنهما توسعا فى الاستدلال بالرأى لم يعتمدا على الاستصحاب كثيراً [1] .

وبمقتضى هذا النظر كان لا بد أن يعتمد الظاهرية على الاستصحاب ، لأنهم قيدوا الاستدلال تقييداً شديداً ، ولذلك اتجهوا إليه ، وانتقد ابن حزم الفقهاء الذين ضيقوا نطاقه ، ولكن نراه فى التعريف لا يوسعه .

٤٤٦ — فقد عرف الاستصحاب بأنه بقاء حكم الأصل الثابت بالنصوص حتى يقوم الدليل فيهما على التغيير . ولذلك يقول فى ذلك : « إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة فى أمر ما على حكم ما ، ثم ادعى مدع أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل من أجل أنه انتقل ذلك الشىء المحكوم فيه عن بعض أحواله أو لتبدل زمانه ، أو لتبدل مكانه ، فعلى مدعى انتقال الحكم من أجل ذلك أن يأتى ببرهان من نص قرآن أو سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثابتة — على أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل ، فإن جاء به صح قوله ، وإن لم يأت به فهو مبطل فيما ادعى من ذلك ، والفرض على الجميع الثبات على ما جاء به النص ما دام يبقى اسم ذلك الشىء المحكوم فيه عليه ، لأنه اليقين ، والنقلة دعوى وشرع لم يأذن به الله تعالى فهما مردودان كاذبان حتى يأتى النص بهما [2] » .

٤٤٧ — وترى من هذا أن الاستصحاب هو بقاء الحكم المبنى على النص لا بقاء مجرد الأصل ، فهو مقيد بأن الأصل يجب أن يكون مبنياً على

---

(١) قد بينا هذا فى كتاب « ابن حنبل » فارجع إليه .
(٢) الإحكام جـ ٥ ص ٦ .

النص وليس على مجرد أصل ثابت من الإباحة الأصلية ، وذلك لأن الأصل عند ابن حزم فى الأشياء ليس هو الإباحة الأصلية بل التوقف حتى يرد النص من الشرع أى شرع كان، ولو كان قبل محمد صلى الله عليه وسلم وأن الناس دائماً مخاطبون بالشرائع .

ولكنه لا يلبث طويلا فى الحكم بالتوقف ، بل يقرر ما يؤدى إلى أن الأصل فى الأشياء الإباحة ، وذلك لأنه يقرر أن آدم كان رسولا من الله لذريته وقد بين الله سبحانه وتعالى له إباحة الأشياء إلا ما حرمها عليه ، ولنترك الكلمة الآن لابن حزم يقرر قوله فى ذلك :

« قد كان آدم عليه السلام رسولا فى الأرض ، وقال تعالى إذ أنزله فى الأرض : « ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين » فأباح الله تعالى الأشياء بقوله إنها متاع لنا ، ثم حظر ما شاء ، وكل ذلك بشرع »[١] .

وبذلك ينتهى إلى أن الأصل فى الأشياء الإباحة بهذا النص الشرعى العام فالإباحة الأصلية على هذا ثابتة على الأشياء ، حتى يقوم الدليل على المنع أو الفرضية ، وهى ثابتة بالنص لا بالعقل ، فالفرق الجوهرى بين ابن حزم الظاهرى ، وبين الذين يقولون إن الأصل فى الأشياء الإباحة فرق نظرى ، لأنهم يقولون ذلك بالعقل ، وهو يقول أصلية الإباحة ثابتة بالشرع ، وهو النص العام الذى خوطب به آدم وذريته ، وهو قائم حتى تقوم أدلة المنع أو اللزوم .

وعلى هذا ننتهى بأن تعريف ابن حزم للاستصحاب وإن كان قيد بالنص لا يمنع أن يدخل فى عمومه أن كل شىء باق على الإباحة بحكم النص العام « ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين » إلى أن يجىء دليل مغير ، وقد صرح ابن حزم بذلك فى أقسام الدليل المبنى على النص ، فقد ذكرنا أنه ذكر فى القسم الرابع الحكم بعد الترديد بين الفرضية والتحريم بالإباحة ، فإن

---

(١) الإحكام ج ٢ ص ٥٩

وجد دليل التحريم حكم به وإن لم يجد ووجد دليل الفرضية حكم به فإن لم يكن واحد منهما حكم بالإباحة .

وبهذا نقول إنه يقرر بحكم الاستصحاب أن كل شيء على الإباحة الأصلية حتى يوجد دليل النقلة عنها ، وإذا كان الأصل في الأشياء الإباحة حتى يكون دليل ويضيق الدليل بالنص أو الإجماع والدليل المشتق منهما الذي بيناه ، فإن المذهب الظاهري يكون قد فتح باب البقاء بحكم الاستصحاب على مصراعيه ، ويتسع المذهب بذلك ، ولا يكون مضيقاً من كل الوجوه ، كما كان يبدو بادي الرأي ، لأنه يفتح باب الإباحة في أمور كثيرة قد يكون الفقهاء القياسيون مضيقين فيها ، بينما هو يوسع بحكم قوله تعالى : « ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب ، هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب » .

٤٤٨ — وإن ابن حزم يبني أصل الحكم بالاستصحاب على البدهيات الشرعية المقررة عند أهل الفقه جميعاً ، وأن كل شيء على الثابت له ، حتى يحدث سبب للتغيير فيقول :

« نقول لكل من ادعى النبوة . . عهدناكم غير أنبياء فأنتم على بطلان دعواكم حتى يصح ما يثبتها ، وكذلك نقول لمن ادعى أن فلاناً قد حل دمه بردة أو زنى عهدناه بريئاً من كل ذلك فهو على الإسلام حتى يصح الدليل على ما تدعيه ، وكذلك نقول لمن ادعى أن فلاناً العدل قد فسق ، أو أن فلاناً الفاسق قد تعدل ، أو أن فلاناً الحي قد مات ، أو أن فلانة قد تزوجها فلان أو أن فلاناً طلق امرأته ، أو أن فلاناً قد زال ملكه عما يملكه ، أو أن فلاناً قد ملك ما لم يملكه ، وهكذا كل شيء — إننا على ما كنا عليه حتى يكون خلافه »[1] .

وهكذا كل شيء يبقى على الأصل ، حتى يحكم بخلافه أو تتغير حاله ،

---

(١) الإحكام جـ ٥ ص ٢

بأن يتحول من وصف كان له حكم إلى وصف آخر له حكم آخر ، فيقرر أنه إذا تبدل الاسم فقد تبدل الحكم بلا شك ، كالخمر يتخلل أو يخلل ؛ لأنه إنما حرمت الخمر ، والخل ليس خمراً ، وكالعذرة تصير تراباً فقد سقط حكمها ، وكلبن الخنزير والخمر والميتات يأكلها الدجاج ويرتضعه الجدى فقد بطل التحريم إذا انتقل اسم الميتة واللبن والخمر . ومن حرم ما لا يقع عليه الاسم الذى جاء به التحريم فلا فرق بينه وبين من أحل بعض ما وقع عليه الاسم الذى جاء به التحريم ، وكلاهما متعد لحدود الله ، ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه »[1] .

فالحكم يبقى حتى يكون التغيير من النص ، أو يكون التغيير من الحال نفسه لأنه إن تغير الحال تغير الاسم فدخل فى عموم نص آخر إن تغير الحكم بين الاسمين .

٤٤٩ — ويسوق ابن حزم الدليل على وجوب الأخذ بحكم الاستصحاب فيقول : « البرهان على ذلك صحة النقل من كل كافر ويؤمن على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتانا بهذا الدين ، وذكر أنه آخر الأنبياء وخاتم الرسل ، وأن دينه هذا لازم لكل حى ، ولكل من يولد إلى يوم القيامة فى جميع الأرض ، فصح أنه لا معنى لتبدل الزمان . ولا لتبدل المكان ، ولا لتغير الأحوال[2] ، حتى يأتى نص بنقله عن حكمه فى زمان آخر ، أو مكان آخر ، أو حال أخرى ، وكذلك إن جاء نص بوجوب حكم فى زمان ما أو فى حال وبين لنا ذلك النص ، فلا يلزم الحكم حينئذ فى غير ذلك الزمان ولا فى غير تلك الحال »[3] .

أى أن العماد فى الاستدلال هو النص ، وهو يدور معه وجوداً وعدماً .

---

(١) الإحكام جـ ٥ ص ٦

(٢) المراد بتغير الأحوال هو تغير العصور وأحوال الناس فيها لا تحول الشيء فى ذاته .

(٣) المصدر المذكور

فإن وجد النص وجد الحكم واستمر . وإن لم يوجد لا يوجد ، وتستمر الحال على حكم النص السابق من شرع محمد صلى الله عليه وسلم ، فإن لم يكن من شرع محمد صلى الله عليه وسلم نص ، فهو باق على حكم الشرع المقرر للخليفة بقوله تعالى : « ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين » ، وهو الإباحة حتى يوجد دليل اللزوم بالكف أو الفعل .

٤٥٠ — وقد أخذ ابن حزم بالاستصحاب فى كل أحواله ، فلم يجعله كما جعل الحنفية ، ويقاربهم المالكية — فى دائرة الدفع لا الإثبات ، إذ جعلوه صالحاً لبقاء الحقوق المقررة الثابتة ، فلا تزول الحقوق إلا بالدليل ، ولكنهم لم يجعلوا بقاء الحال مثبتاً لحقوق لم تكن ثابتة ، وضربوا لذلك مثلا بالمفقود ، وهو الذى غاب ولم تعلم حياته ولا موته ، فإن الحنفية قالوا إنه يبقى ماله الذى له على ملكه ، ولا يزول حتى يحكم بموته فيرثه ورثته الموجودون وقت الحكم بموته لا وقت فقده ، ولكنه لا يرث من غيره ، قبل الحكم بموته ، فإذا مات مورث له لا يرثه إذا حكم بموته بعد موت مورثه ، ويعتبر كأنه مات من وقت فقده لا من وقت الحكم بالنسبة لذلك .

وعلى ذلك يقررون أن المفقود يكون حياً بالنسبة لماله الذى يملكه ، أما الأموال الأخرى التى تئول إليه ، فيصير فى حكم الميت من وقت الغياب ولو كانت المدة بين فقده والحكم بموته أكثر من عشرين سنة ، وهذا معنى قولهم الاستصحاب يصلح حجة للدفع ، ولا يصلح حجة للإثبات ، أى لإثبات حقوق لم تكن ثابتة .

أما الشافعية والحنابلة فيرون أن الاستصحاب يصلح حجة للإثبات والدفع معاً أى يصلح حجة لإبقاء الحقوق الثابتة ويصلح حجة أيضاً لإثبات حقوق جديدة لم تكن ثابتة ما دام سببها قد فرض بقاؤها .

٤٥١ — وابن حزم مع الظاهرية فى إعطاء حكم البقاء بالاستصحاب كاملا لا فرق بين دفع وإثبات .

وإن ابن حزم يبنى على نظرية الاستصحاب هذه ما يأتى :

(ا) أن ما يثبت بيقين لا يزول إلا بيقين مثله ، فلا يزول بالشك ؛ فمن كان متوضئاً وشك فى حدث نقض وضوءه ، قال : يستمر على حكم المتوضىء : ويصلى بوضوئه ، ومن شك فى أنه طلق امرأته فلا تطلق ، لأن الزواج قائم بيقين ، فلا يزول إلا بطلاق متيقن مثله ، ومن طلق إحدى نسائه ونسى من يقصد . ثم شك من التى طلقها — لا يطلقهن جميعاً لا كما قال المالكية .

وقد شدد فى النكير على المالكية ، الذين قالوا : إن الشك فى نقض الوضوء يوجب الوضوء ، وقالوا : إن الشك فيمن المطلقة من نسائه إذا استيقن أنه نطق بلفظ الطلاق موجهاً إلى إحداهن يوجب وقوع الطلاق عليهن ، وقال فى المسألة الثانية مستنكراً عليهم : « ليس من نسائه امرأة تعرف أنه طلقها ، فقد دخلتم فيما أنكرناه على المخالفين من نقل الحكم بالظنون بل وقعوا فى الباطل المتيقن ، وتحريم يقين الحلال من باقى نسائه اللواتى لم يطلقهن بلا شك ، وتحليل الحرام المتيقن ، إذا أباحوا الفروج اللواتى لم تطلق للناس ، وإلزمهم على هذا إذا وجدوا رجالا قد اختلط بينهم قاتل لا يعرفونه بعينه ، أوزان محصن لا يعرفونه بعينه أن يقتلوهم كلهم ، نعم وأن يحملوا السيف على أهل مدينة أيقنوا أن فيها قاتل عمد لا يعرفونه بعينه ، وأن يقطعوا أيدى جميع أهلها إذا أيقنوا أن فيها سارقاً لا يعرفونه بعينه ، وأن يحرموا كل طعام بلد قد أيقنوا أن فيها طعاماً حراماً لا يعرفونه بعينه ، وأن يرجموا كل محصنة ومحصن فى الدنيا ، لأن فيهم من زنى بلا شك ، ولزمهم فيمن تصدق بشىء من ماله ، ثم جهل مقداره أن يتصدق بماله كله ، ومثل هذا كثير جداً ، فظهر بطلان هذا القول وفساده بيقين لا شك فيه »[1] .

ر إن للمالكية أن يدفعوا اعتراضه فى الشك فى الوضوء بأنه يوجب الوضوء الجديد ، بما قررنا من أنهم يرون أن استصحاب الحال يوجب البقاء فى الأحكام المقررة الثابتة ، أما بقاؤها فى إثبات أحكام جديدة فلا يسوغ عند

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام جـ ٥ ص ٥

المالكية فى الجملة ، وهنا تراد الصلاة ، وهى بيقين تحتاج إلى وضوء ، والوضوء السابق هناك شك فى بقائه ، ولا تسوغ الصلاة إلا بوضوء لا شك فيه ، لا بوضوء محتمل الوجود وعدم الوجود .

ويدفعون الاعتراض فى مسألة الطلاق بأن الأصل فى الأبضاع هو التحريم حتى يوجد مسوغ لحلها . وبالشك فى كل واحدة مع استيقان الطلاق يكون بقاء النكاح فى كل واحدة محل شك ، فلا تحل لأن الحرام المستيقن لا يزول إلا بنكاح مستيقن ، ولكن هذا لا يدفع اعتراض ابن حزم لأن كل واحدة كان ثابتاً نكاحها بيقين ، فلا يزول إلا بيقين مثله ، ولأننا لو فرقنا بينهن وبينه ، فبعضهن كما قال ابن حزم ستكون حلا الأزواج مع الشك فى بقاء الزوجية ، فإذا كان المالكية قد احتاطوا فى الحل بالنسبة للمطلق ، فلم يحتاطوا فى الحل بالنسبة للزواج اللاحق ، اللهم إلا إذا قالوا يطلقن ولا يجوز زواجهن ، ولم يقل ذلك أحد ، وليس من المعقول أن يقال ه

واللوازم التى ذكر ابن حزم ، وأوردها على المالكية من أنه يلزمهم أنه إن ساغ طلاقهن أن يباح قتل كل من اختلط بهم قاتل غير معروف . . . إلخ ما ذكرناه هذه اللوازم لا تلزم المالكية فى قولهم لأن الباعث على الطلاق بالنسبة لهن جميعاً هو الاحتياط ، والاحتياط فى أمر لا يقتضى إباحة أمور أخرى لا تحل إلا بيقين وتسقط بالشبهة ، فليس الطلاق كالقتل قصاصا وإقامة الحد فى الزنى ، لأن هذه أمور لا تصح مع الشبهة ، فلا تثبت إلا بيقين لا شبهة فيه أما الطلاق فيقع مع الشـبهة ؛ بل ربما كان الاحتياط يثبته مع الشك .

والخلاصة أن بعض ما قرره وارد ، وبعض ما اعتبره لازماً لقولهم ليس بلازم .

٤٥٢ — (ب) وإن مما يبنيه ابن حزم على الاستصحاب ، أن ما يثبت حله لا يزول الحل إلا بدليل أو بأمر يغير ذاته ، ومن ذلك أن النجاسة إذا

وقعت فى ماء أو أى سائل طاهر لا ينجس إلا إذا غيرت وصفه فإن لم تغيره فلا ينجس الماء ، ويقول فى ذلك :

« كل شىء مائع من ماء ، أو زيت ، أو سمن ، أو ماء ورد ، أو عسل ، أو مرق ، أو طيب ، أو غير ذلك أى شىء كان إذا وقعت فيه نجاسه ، أو شىء حرام يجب اجتنابه ، أو ميتة ، فإن لم يغير ذلك لون ماوقع فيه أوطعمه أو ريحه فذلك المائع حلال أكله وشربه واستعماله — إن كان قبل ذلك كذلك — والوضوء حلال بذلك الماء والتطهر به فى الغسل أيضاً كذلك ، وبيع ماكان جائزاً مبيعه قبل ذلك حلال ولا معنى لتبين أمره ، إلا أن البائل فى الماء الراكد الذى لا يجرى حرام عليه الوضوء بذلك الماء والاغتسال به لفرض أو لغيره ، وحكمه التيمم إن لم يجد غيره وذلك الماء حلال شربه له ولغيره »[1] .

وهكذا نجده لا يحكم بنجاسة الماء الذى تقع فيه نجاسة إلا بأحد أمرين : إما بتغير لونه أو وصفه أو ريحه . وإما بنص وارد . كما ورد النص فى الماء ، فإن النص ورد بمنع بول الشخص فى الماء الراكد ، والترضؤ منه بعد البول فيه .

ولابن حزم فى النجاسة غرائب بناها على أصوله . وقد نشير إليها .

٤٥٣ — (ج) ومما بنى على الاستصحاب ما قرره فى العقود من أنه لا إلزام إلا بنص ، فكل عقد أو شرط لا يثبت فيه نص باسمه وبالتزاماته لا يلزم به العاقد لأن الأصل أنه لا إلزام ، فلا حق لأحد العاقدين قبل الآخر إلا إذا كان مستمداً من الشارع ، فهو الملزوم ، وهو الذى يثبت الحقوق التى لكل واحد من العاقدين على صاحبه ، والأصل هو البراءة من هذه الالتزامات ، فبمقتضى استصحاب الحال يجب بقاء هذا الأصل حتى يجىء النص الشرعى المسوغ للخروج عن ذلك ، وإذا قيل لابن حزم إن الإلزام فى العقود بالتزام الشخص ، فبالتزامه خرج من البراءة الأصلية ، يقول إن

---

(١) المحلى ج ١ ص ١٣٥ .

التزامه نفسه لا يعد دليلا للإلزام ولا مثبتاً له ، لأن التزام نتائج العقود كالتزام العبادات لا تثبت عبادة ، فمن التزم صلاة سادسة لا تجب عليه وكذلك من التزم بعقد أو شرط غير ما ألزم الشارع فى هذا العقد فهو كمن التزم عبادة زائدة ، لا يمكن أن تفرض عليه بالتزامه ويقول فى ذلك :

« ونسألهم عمن التزم صلاة سادسة أو حجاً إلى غير مكة ؛ أو فى غير أشهر الحج ، وكل هذه الوجوه تعد لحدود الله ، وخروج عن الدين والمفرق بين شىء من ذلك قائل فى الدين بالباطل نعوذ بالله من ذلك »[1] .

٤٥٤ — هذا هو الاستصحاب ، نجد ابن حزم قد ضيق به فى بعض الأحوال كما رأيناه إذا أداه كلامه فيه إلى أن كل شرط باطل إلا إذا قام دليل من الشارع بالنص على الإلزام به ، أو كان إجماع عليه ، فإن لم يكن فلا إلزام ، وكل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل ، ولو كان مائة شرط ، وأن كل مسلم على البراءة الأصلية من الالتزام حتى يجىء النص بالإلزام بما التزم من عقد أو شرط .

ولكن الاستصحاب قد فتح الباب للاجتهاد فى مواضع كثيرة ، وكان من طرق التوسيع ولم يكن من أسباب التضييق ، بل إنه ليذهب بهذا الاستصحاب إلى أحكام ما كان ليتصور أن يصل إليها كحكمه بأن سؤر الحيوانات كلها حتى الخنزير طاهر ولا يخص من سؤر حيوان إلا الكلب ، فإنه وحده الذى يوجب سبعاً إحداهن بالتراب الطاهر ، وإنه ليذهب إلى أن الماء المستعمل فى الوضوء أو الغسل يصح أن يستعمل مرة وأخرى وثالثة ، لأنه طاهر مطهر بحكم الأصل ، ولم يجىء دليل على أنه خرج عن هذا الأصل .

وإن الاستصحاب قد فتح الباب فى كثير من الأحكام كما سنعرض لذلك عند دراسة بعض نماذج من الفروع الفقهية .

٤٥٥ — هذه هى الأدلة التى اعتمد عليها ابن حزم مع الظاهرية فى

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام جـ ٥ ص ١٤

استنباطه والنتائج التى وصل إليها ، وهى كما ترى النص والاجماع ، وقد ولد عنهما ما سماه الدليل ، وهو بلا شك ليس فى أى جزء من أجزائه قياساً حتى دلالة الأولى اعتبرها من القياس ، وهى ما يسميه علماء الأصول دلالة النص أو فحوى الخطاب أو مفهوم الموافقة .

والآن نتكلم فى نظره إلى الأدلة التى ساقها الفقهاء واعتمدوا عليها فى الاستنباط إذ أنه لم يعتمد عليها ابن حزم بل فندها ، وحاربها ، واعتبر الأخذ بها أخذاً فى الدين بالرأى ، والرأى ليس من الشرع ، إنما الشرع كتاب وسنة ، وإجماع متصل بالكتاب والسنة ، ولنتكلم فى ذلك .



الاجتهاد بالرأى فى الفقه

عند ابن حزم

٤٥٦ — يرى ابن حزم أنه لا رأى فى الدين ، فليس لأحد أن يجتهد برأيه ، ويدعى أن ذلك حكم الله تعالى ، وأن ما يصل إليه برأيه هو حكمه هو وليس حكم الله تعالى، وليس لأحد أن يتحدث عن الله غير رسول من عند الله ؛ ومن قال فى الدين برأيه فهو عند ابن حزم مفتر على الله ، قد كذب عليه .

وإذا كان ابن حزم ينفى الاجتهاد بالرأى ، فقد سد باب الاستنباط بالقياس والاستحسان . والمصالح المرسلة وسد الذرائع ثم سد باب التفكير فى النصوص عنده لاستخراج عللها ، فسد التعليل لأن التعليل هو أساس الرأى ، فالنصوص عنده كلها تعبدية لا يخرج من ظواهرها حتى مفهوم المخالفة لا يأخذ به ، فهو لا يأخذ إلا بالنصوص ، ولا يأخذ من النصوص إلا ظاهرها لا يعدوه .

وإذا كان ابن حزم يرد المصادر الفقهية كلها غير الكتاب والسنة والإجماع فى الحدود الضيقة التى رسمها ، فإن ذلك أساسه نفى الرأى فى الدين جملة . ولنبين أولا عماده فى نفى الرأى فى الدين ، ثم بعد ذلك نبين إبطاله للقياس والاستحسان ومبدأ المصالح ، وسد الذرائع .

٤٥٧ — يقرر ابن حزم إبطال الرأى فى كلمة موجزة نافية : لا يحل لأحد الحكم بالرأى[1] ويسوق الأدلة على ذلك ، وهى من القرآن ومن السنة ومن أقوال الصحابة ، ليلزم بها الذين يأخذون بأقوال الصحابة .

أما القرآن فقوله تعالى : « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » فإن هذا

---

(١) النبذ ص ٤٠

النص الكريم يدل على أن القرآن فيه بيان الشريعة كلها ؛ وليس لأحد أن يزيد على ما فيه ، ولقد قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول، إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » وإن هذه الآية تحصر المصادر الشرعية وهى الكتاب والسنة والإجماع ،وعند الاختلاف لا يرجع إلا إلى الكتاب والسنة ، ولا يرجع إلى شىء سواهما ، فلو كان للرأى مساغ أو مجال لنص عليه .

وأما الدليل من السنة فقوله صلى الله عليه وسلم : « لا ينزع العلم من صدور الرجال ، ولكن ينزع العلم بموت العلماء فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا ، فأفتوا بالرأى فضلوا وأضلوا » فالرأى هو سبيل الضلال ، ولا يكون إلا بعد أن ينزع علم الكتاب والسنة من القلوب ، وقد روى مع هذا الحديث قول عبد الله بن عمرو بن العاص فى معناه : « لم يزل أمر بنى إسرائيل مستقيما حتى نشأ فيهم أبناء سبايا الأمم ، فحكموا بالرأى فضلوا وأضلوا »[1] .

وأما أقوال الصحابة التى أراد أن يلزم بها الذين نهجوا منهاج الرأى ، سواء منهم من اقتصر على القياس لا يعدوه ، وهو الشافعى ، ومنهم من قد وسعوا فيه بالقياس وغيره — فإنه يروى فى هذا طائفة كبيرة من أقوالهم وأخبارهم، ومن هذا قول عمر رضى الله عنه : « اتهموا رأيكم فى دينكم » وقوله رضى الله عنه : « إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء السنن » . وقوله رضى الله عنه : « يا أيها الناس إن الرأى إنما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم مصيباً لأن الله عز وجل كان يريه ، وإنما هو منا الظن والتكلف[1] . .

ومن ذلك قول أبى بكر الصديق : « أى أرض تقلنى ، وأى سماء تظلنى إذا قلت فى كتاب الله برأيى أو بما لا أعلم » .

---

(١) النبذ ص ٤١ .

ومن ذلك قول على بن أبى طالب رضى الله عنه : « لو كان الدين بالرأى لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه ، وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخفين »[1] .

وهكذا يسترسل فى سوق النصوص من أقوال الصحابة .

وإن العلماء يفرضون تلك النصوص ، إنما هى فى الإفتاء بالرأى فى موضع النص. وإن الإخبار عن أولئك الذين نسب إليهم هذا حيث لا يوجد نص — كثيرة فى اجتهادهم بالرأى ، واعتمادهم الفتيا به ، بل إن بعض ما ساقه ليس حجة له ، فإن اتهام على للرأى فى موضع المسح على الخفين لمعارضته للنص ، وإن العلماء قد اتفقوا على أنه لا رأى فى موضع النص ؛ إنما الرأى موضعه حيث لا نص .

٤٥٨ — وإن ابن حزم لا يقف عند ما ساقه من نصوص ، بل وأنه يتجاوز موقف الاستدلال لدعواه إلى الهجوم على أدلة جمهور الفقهاء فى استدلالهم على الرأى ، وإن عماد الاستدلال للرأى أو القياس من النصوص ثلاثة :

أولها — نصوص قرآن مثل قوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الأبصار » .

وثانيها — قول معاذ لرسول الله صلى الله عليه وسلم إذا لم يجد فى كتاب الله ولا سنة رسوله ما يقضى به ، فقد قال: أجتهد رأيى ، وإقرار رسول الله صلى الله عليه وسلم له فى ذلك .

وثالثها — قول سيدنا عمر فى كتابه لأبى موسى الأشعرى : « واعرف الأشباه والأمثال ، ثم قس الأمور بعضها ببعض » .

أما النصوص القرآنية ، فلأنها ليست صريحة كل الصراحة فى إثبات جواز الاجتهاد بالرأى فقد استطاع أن يدخل النظر فى الاستدلال بها .

---

(١) راجع هذه النصوص فى النبذ ص ٤١ ، والإحكام فى أصول الأحكام ج ٦ ص ٤١ ، ٤٢ .

بقى ذلك الأثران المشهوران فى كتب الفقه ، وهما صريحان فى إثبات الاجتهاد بالرأى ، فماذا يقول فيهما ابن حزم ؟ لقد كان جريئاً جرأة غريبة فى إنكارهما ثم فى تأويل أولهما على فرض صحته تأويلا يخرجه عن ظاهره ، وبذلك يخرج ابن حزم عن منهاجه الظاهرى فى سبيل التعصب لمذهبه الظاهرى .

٤٥٩ — يقول إن حديث معاذ غير صحيح ، وإليك الحديث كما نصت عليه صحاح السنة : عن عمرو بن الحارث عن جماعة من أصحاب معاذ بحمص أنه لما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذاً إلى اليمن قال : « يا معاذ بم تقضى ؟ قال : أقضى بما فى كتاب الله قال : فإن جاءك أمر ليس فى كتاب الله ؟ قال : أقضى بما قضى به نبى الله صلى الله عليه وسلم قال : فإن جاءك أمر ليس فى كتاب الله ، ولم يقض به نبيه ؟ قال : أقضى بما قضى به الصالحون . قال : فإن جاءك أمر ليس فى كتاب الله ، ولم يقض به نبيه ، ولا قضى به الصالحون ؟ قال : أجتهد رأيى ولا آلو » وفى رواية « أؤم الحق جهدى » وفى رواية لم يأت ذكر الصالحين .

هذا هو الحديث ، ولقد قال فيه ابن حزم ما نصه : وأما خبر معاذ فلا يحل الاحتجاج به لسقوطه . وذلك أنه لم يرو قط إلا من طريق الحارث ابن عمرو ، وهو مجهول لا يدرى أحد من هو[1] .

ولا يكتفى ابن حزم بادعاء السقوط بهذا اللفظ العنيف ، بل إنه يفرض الصحة فيؤول الحديث بأحد تأويلين : (أولهما) : أن المراد المشاورة لتعرف السنة ويروى فى ذلك قول سفيان بن عيينة : « اجتهاد الرأى هو مشاورة أهل العلم لا أن يقول برأيه » وعندى أن ذلك لا يدل عليه ظاهر اللفظ . بل لا يتفق مع سياقه ، لأن المشاورة تحقق فيما يقضى به الصالحون ، لا فى قوله : أجتهد رأيى ، إذأن صريحها وسياقها يدلان على الاعتماد على رأيه الذى يبذل فيه أقصى جهده .

---

(١) الإحكام جـ ٦ ص ٣٥ .

(التأويل الثانى) : ما ذكره بقوله : « ثم لو صح لكان معنى قوله : أجتهد رأيى إنما معناه : أستنفد جهدى ، حتى أرى الحق فى القرآن والسنة ، ولا أزال أطلب ذلك أبداً .

وترى من هذا أن إمام الظاهرية يؤول الكلام تأويلا يخرج به عن كل ظاهر ، بل هو مناقض كل المناقضة للسياق نفسه لأن مؤدى الكلام أنه لم يجد فى السنة والكتاب شيئاً فى قضيته المعروضة بعد ذلك الجهد وهل يستمر فى بذل الجهد حتى يصل ، ولو أدى الأمر إلى ترك الفصل فى القضية سنين ، لتضيع الحقوق أو تهمل فى أثنائها ، ثم إذا كان المراد بذل أقصى الجهد للبحث عن السنة فما قيمة كلمة : رأيى ، فى أجتهد رأيى ، لا يكون لها معنى إلا إذا كان اعتماده على تفكيره وعلى ضوء نظره الخاص فى الأمر .

٤٦٠ — ولا ننسى أنه طعن فى صحة الحديث ، لأنه روى من طريق الحارث بن عمرو ، وهو مجهول عنده لا يدرى من هو ، فهل طعنه هذا على أساس سليم ؟ إن الحديث قد اشتهر واستفاض وتلقاه كل العلماء بالقبول فهل لهم سند يعتمدون عليه ؟

وقد أجاب عن اعتراض ابن حزم ومن سبقوه بهذا القول علماء الأصول من فقهاء الرأى ، فقد قال أبو بكر الرازى المشهور بالجصاص فى كتابه (الفصول) « إن قيل (أى فى حديث معاذ) إنما رواه عن قوم مجهولين من أصحاب معاذ قيل : لا يضره ذلك ؛ لأن إضافة ذلك إلى رجال من أصحاب معاذ توجب تأكيده لأنهم لا ينسبون إليهم ، وهم من أصحابه ، إلا وهم ثقات مقيدون الرواية عنه ومن جهة أخرى إن هذا الخبر قد تلقاه الناس بالقبول ، واستفاض واشتهر عندهم من غير نكير من أحد منهم على رواته ولا رد له »[1] .

وقد قال الخطيب البغدادى فى كتابه (الفقه والمتفقه) : « وقول الحارث ابن عمرو عن أناس من أصحاب معاذ يدل على شهرة الحديث وكثرة روايته

---

(١) هامش النبذ لصديقنا المرحوم الإمام الكوثرى ص ٤١ .

وقد عرف فضل معاذ وزهده ، والظاهر من حال أصحابه الدين والثقة والزهد والصلاح ، وقد قيل إن عبادة بن نسى رواه عن عبد الرحمن ابن غنم عن معاذ وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة . على أن أهل العلم قد تقبلوه . واحتجوا به ، فوقفنا بذلك على صحته عندهم » [١] .

وقال أبو بكر بن العربى فى كتابه (العارضة) : « إختلف الناس فى هذا الحديث . فمنهم من قال لا يصح ، ومنهم من قال هو صحيح ، والذى أومن به القول بصحته ، فإنه حديث مشهور يرويه شعبة بن الحجاج ، رواه عنه جماعة من الفقهاء والأئمة ، منهم يحيى بن سعيد ، وعبد الله ابن المبارك، وأبو داود الطيالسى ، والحارث بن عمرو الهذلى الذى يرويه عنه ، وإن لم يعرف إلا برواية هذا الحديث فكفى رواية شعبة عنه، وغاية حظه فى مرتبته أن يكون من الأفراد ، ولا يقدح ذلك فيه ، وليس أحد من أصحاب معاذ مجهولا ، ويجوز أن يكون فى الخبر إسقاط الأسماء عن جماعة ، ولا يدخله ذلك فى حيز الجهالة . إنما يدخل فى المجهولات إذا كان الراوى واحداً ، فيقال حدثنى رجل حدثنى إنسان . ولا يكون الرجل للرجل صاحبا ، حتى يكون له به اختصاص ، فكيف وقد زيد تعريفاً أن أضيفوا إلى بلد (وهى حمص) وقد خرج البخارى الذى شدد فى الصحة حديث عروة البارقى (سمعت الحى يتحدثون عن عروة) [٢] .

٤٦١ — والخلاصة أن الطعن الموجه للحديث من ناحيتين —إحداهما— أن راويه هو الحارث بن عمرو ، وهو مجهول ، وقد رواه عن مجهولين غير معروفين بأسمائهم ، عن أصحاب لمعاذ من حمص ، وقد أجيب عن الأول بأن الذى روى عن الحارث هذا هو شعبة بن الحجاج ، وهو فى ذاته ثقة ولا يمكن أن يروى مثله إلا عن ثقة مثله ، فحسب الحارث تزكية له أن الذى روى عنه شعبة ، وكونه مجهولا لنا لا يقتضى أن يكون مجهولا

(١) المصدر المذكور .

(٢) المصدر المذكور .

للراوى عنه فروايته عنه شهادة مزكية له ، وأما الذين روى عنهم الحارث هذا فليسوا مجهولين إنما هم جماعة من أصحاب معاذ بحمص ، وهم أهل القبول لأنهم أصحاب معاذ ولا يمكن أن يكون صحابة هذا الصحابى الورع الزاهد من أهل المعاصى أو الكذابين الذين ليسوا ثقة فى ذات أنفسهم ، حتى يتهموا بالكذب على معاذ ورسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن ترك أسمائهم لأنهم كثيرون ، فللاختصار امتنع عن ذكر أسمائهم وإن البخارى قد قبل الأحاديث على ذلك النحو .

وفوق هذا فإن الحديث قد روى من طريق آخر بسند متصل وبأسماء معروفة غير مجهولة ، وأصحابها من الثقات غير المجهولين ، وقد ذكر ذلك السند الخطيب البغدادى فيما نقلنا عنه من قول .

وفوق ذلك قد تلقى الحديث العلماء ، بالقبول ، فلا مجال للشك فيـــه ، وبأقل منه يحتج ابن حزم ويشدد النكير على من لا يأخذ بما اشتمل عليه ، وقد قبل حديث « لا وصية لوارث » مع أنه مرسل ، والمرسل عنده غـــير مقبول ، وقبله مع ذلك لأن العلماء من التابعين ومن تبعهم تلقوه بالقبول .

وقد أطلنا القول فى هذا الحديث ، لأنه عماد الاستدلال للرأى وكل شعب الفقه المبنى على الرأى .

٤٦٢ — ننتقل إلى إنكاره لأمر آخر وهو رسالة سيدنا عمر فى القضاء إلى أبى موسى الأشعرى فقد أنكر ابن حزم هذه الرسالة التى كان فيها الدعوة إلى القياس الصريح الذى لا شبهة فيه ، ولقد قال فى إنكاره لها :

« هذه رسالة لم يروها إلا عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه ، وهو ساقط بلا خلاف ، وأبوه أسقط منه ، أو ممن هو مثله فى السقوط »[1] .

ولو أن رواية تلك الرسالة عن هذا الطريق فقط لكان لكلامه بعض الوجوه ولكن هذه الرسالة رويت عن غير طريق عبد الملك هذا ، فقد رواها الإمام أحمد رضى الله عنه عن غير هذا الطريق ، فما كان لابن حزم

---

(١) الملخص ص ١٣

أن يحصر الرواية فى هذا الطريق ، ولو قال لا نعلم لكان لكلامه مساغ ، ولكن تعصبه ضد الرأى جعله ينزلق ذلك الانزلاق، وهو عالم السنة الحافظ المطلع ، وفوق ذلك فإن عبد الملك هذا ليس ساقطا بلا خلاف ، وليس أبوه أسقط منه كما عبر هو ، بل إنه مزكى من بعض علماء الحديث كما هو مرجح ، ومن اعتبره بعض الرواة أهل الخبرة صالحاً لا يعد ساقطا بلا خلاف .

وإنه إذا كان ذلك الكتاب المروى عن عمر قد روى بسند من الثقات فليس لنا إلا أن نقبله ، وإنه يدل على أن عمر ، ومكانه من الدين من نعلم ، قد أباح بل أوجب الأخذ بالقياس إن لم يكن نص ، ولا إجماع فى المسألة التى يقضى فيها القاضى ، وإذا كان عمر رضى لنفسه ذلك فليس ضالا من يرضى اجتهاده ما رضيه عمر ، على أن الأخذ بالرأى فى الدين عند عدم وجود نص أمر قد روى عن علية الصحابة ، ومن ذلك ما رواه ابن حزم نفسه عن أبى بكر إذ قال : « لم يكن أحد من بعد النبى أهيب لما لا يعلم بعد أبى بكر من عمر وأن أبا بكر نزلت به قضية فلم يجد فى كتاب الله تعالى منها أصلا ، ولا فى السنة أثراً فاجتهد رأيه ، ثم قال : « هذا رأيى ، فإن يكن صوابا فمن الله عز وجل ، وإن يكن خطأ فمنى وأستغفر الله تعالى [1] .

ولقد روى مثل ذلك النص عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ، وإنه بصريحه يدل على أنه كان هذان الصحابيان الجليلان يأخذان بالرأى ، ولا يسمى ضالا من نهج نهجهما ، بل الضال حينئذ من يحكم على فعلهما بأنه ضلال .

٤٦٣ — وإن الأدلة التى ساقها ابن حزم لإثبات منع الرأى لا تنتج أن الرأى باطل كله .

---

(١) الإحكام جـ ٦ ص ٥٠

فقوله تعالى : « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » لاينافى الرأى لسببين :

(أولهما) أن مافى القرآن أحكام كلية تندرج تحتها جزئيات كثيرة ، ومعرفة هذه الجزئيات بالرأى لا محالة ، فالعقول هى التى تستطيع أن تدرج تحت نصوص القرآن أحكام الجزئيات فى الحوادث التى تجد فى كل زمان، وإن ذلك بلا شك رأى عماده النصوص القرآنية ذاتها .

(وثانيهما) أن فقهاء الرأى الذى أخذوا به فى أوسع مداه ، فأخذوا بالقياس والاستحسان والمصالح والذرائع ، يبنون ما يقولون على نصوص القرآن والسنة، فالقياس ليس إلا حملا على النص ، والاستحسان والمصالح المرسلة والذرائع قواعد كلية ، فهمت من مجموع نصوص الشريعة ، ومن مصادرها ومواردها ومن أفعال النبى صلى الله عليه وسلم فهم إذ يطبقون تلك القواعد تطبيقا سليما يخضعون للكتاب الكريم وينفذون أحكامه ، وعلى ذلك فلا منافاة بين الاجتهاد بالرأى ، وقوله تعالى : « ما فرطنا فى الكتاب من شىء ».

ومثل ذلك قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » فإنها لا تدل على منع الرأى فى غير المنصوص عليه، بل تدل على وجوب الرجوع إليهما فى المنصوص عليه باتباع النص ، وفى غير المنصوص عليه بتدبرهما ، واستخراج القواعد العامة منهما وتطبيقها وذلك هو الرأى الفقهى المستقيم .

وعلى ذلك يكون الرأى المستقيم هو من تدبر القرآن الذى دعا إليه قوله تعالى « أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً * وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ، ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ، ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا » .

فالتدبر مطلوب ، والاستنباط من النصوص مطلوب ، وإن الرأى فى ظل الكتاب والسنة والأخذ من قواعدهما المقررة هو من الاستنباط الذى يقوم به أولو الأمر وهم العلماء الذين يجيدون ذلك .

وإن الأحاديث الواردة فى منع الرأى ليست صريحة فى النهى مطلقا ،

فحديث « لا ينزع العلم من صدور الرجال . . . » فيه ذم الرأى الذى لا يكون مستمدا من النصوص ، ولا مبنيا عليها ، أما المستمد منها فهو حكم مستمد من القرآن والسنة ولا يكون ضلالا .

٤٦٤ — وإن هذا يوجب أن نتكلم فى الرأى المنهى عنه والرأى السائغ فقد وجدنا طائفة من الصحابة أخذت بالرأى ، وأثر عن هذه الطائفة ذاتها النهى عن ذم الذين يسيرون وراء الرأى ، ولقد ورد أن النبى صلى الله عليه وسلم أقر الرأى من بعض الصحابة وذم الرأى فلا بد أن يكون الإقرار والنهى غير واردين على موضع واحد بل لابد أن يختلف الموضعـان وإن الذى يبدو بادى الرأى هو أن الرأى الذى أقره كبار الصحابة مثل أبى بكر وعمر وعلى وابن مسعود رضى الله عنهم هو الرأى المستمد من نصوص القرآن والسنة بالحمل عليهما بالقياس أو الأخذ من قواعدهما العامة بالأخذ بالمصالح ، أو الاستحسان أو الذرائع ، بشرط ألا يكون ثمة نص فى الموضوع ، هذا هو الرأى الممدح وهو ضرورة فقهية يجب الاتجاه إليها وهى لا تخرج عن النصوص بل تعمها فى مجموعها ، لا فى نص بخصوصه .

أما موضوع النهى فهو نوعان من الرأى (أحدهما) : رأى لا يعتمد على النصوص ولا على القواعد العامة المستنبطة من مجموع النصوص ، بل يعتمد على مجرد الهوى أو الاستحسان العقلى غير المعتمد على الشريعة فى نص منها بعينه يقيس فيه الفرع على الأصل ، ولا معتمد على مجموع القواعد التى تضافرت مجتمعة على إقرارها .

(والنوع الثانى) من الرأى المنهى عنه الرأى الذى يكون مخالفاً لنص فإنه لا رأى فى موضع النص ، إنما الرأى ضرورة فقهية نلجأ إليها عندما يعوزنا النص ونطلبه فلا نجد نصا صريحا ، فنحاول حينئذ القياس على أحكام النصوص ، أو تطبيق القواعد العامة المقررة .

٤٦٥ — هذا تخريج ما قاله العلماء توفيقا بين النصوص المأثورة عن الصحابة والنبى صلى الله عليه وسلم ، لكن ابن حزم لا يرتضى ذلك التوفيق لأنه يرى نفى الرأى نفياً مطلقاً ويقول فى ذلك التوفيق :

« قال خصومنا : إنما ذموا الرأى الذى يحكم به على غير أصل ، وأما

الذى حكموا به فهو الرأى المردود إلى مايشبهه من قرآن أو سنة ، فقلنا لهم هذه دعوى منكم فإن وجدتم عن أحد منهم تصحيحها فلكم مقال ، وإلا فقد كذبتم عليهم فنظرنا فلم نجد قط عن أحد من الصحابة كلمة تصح تدل على الفرق بين رأى مأخوذ عن شبه لما فى القرآن والسنة وبين غيره من الآراء [1] » .

هذا نظر ابن حزم ، فهو يرى أن النهى عام يشمل الرأى المعتمد على النصوص والرأى الذى لا يعتمد عليها أو يخالفها ويستدل على ذلك بأنه لم يرد تخصيص منهم وإن التخصيص يكون بنص عنهم .

ولكن أينكر أن أبا بكر أخذ برأيه ، وقال : إن يكن صوابا فمن الله عز وجل وإن يكن خطأ فمنى وأستغفر الله ، وأليس هذا أخذا بالرأى . ولقد قال مثل ذلك ابن مسعود ، وآراء عمر رضى الله عنه كثيرة مشهورة لأن الله سبحانه وتعالى ابتلاه بكثرة الحوادث التى سببها الفتح : فكان لا بد أن يجتهد رأيه ، إن لم يسعفه النص الصريح ، حمله على بعض ما يشبه موضوعه .

وإنه إذا كان أخذ الصحابة بالرأى أمراً لا شك فيه وكان نهيهم عنه أمراً لا شك فيه ، فعلينا إما أن نهمل النوعين من الأخبار ، ولا نلتفت إليها ، وذلك غير معقول فلا نكذب الأخبار لمجرد تعارضها ، إنما يكون الترجيح بينها أو التوفيق ، وإما أن نعمل بأحد النوعين من غير حجة مرجحة كما عمل هو ، وذلك غير معقول أيضاً لأنه لا ترجيح من غير مرجح ، وإما أن نوفق بينهما ، وذلك التوفيق هو الأهدى سبيلا ، وهو المنطق المعقول ، وهو الأمر الذى يرجع إلى بدهيات العقل التى سماها علم النفس ، وهو علم ضرورى لايحتاج إلى برهان .

٤٦٦ — وإذا كان ابن حزم قد ترك الرأى تركا تاماً ، ولم يعتمد على قياس ، أو استحسان ، أو مصالح ، فماذا يصنع إذا لم يسعفه النص ، وإن ما لا يسعفه النص الصريح الظاهر ليس قليلا؟ إنه يقول : إنه يبقى على الأصل حتى يوجد دليل آخر من النصوص لغيره وهو مايسمى باستصحاب

---

(١) الإحكام جـ ٦ ص ٤٠

الحال ، وقد اختار ذلك ، واعتبره أهدى وأقرب إلى الدين من الاجتهاد بالرأى إذا لم يسعف النص الصريح وأمكن الحمل على أصل من الأصول المنصوص عليها ، أو المقررة الثابتة بالإجماع »

وعندى أن الاجتهاد بالرأى فى هذه الحال أولى ، لأن المنطق يوجبه ، إذ أن المثلين لهما حكم واحد ، فما يثبت لأحد المثلين يثبت للآخر ، فإن تحققت المشابهة بين الأصل والفرع فإنه يجب أن يكون الحكم واحداً ، وإن ذلك من البدهيات العقلية المقررة الثابتة ، فإن قانون التساوى بين الأشياء يوجب أن يكون حكمها واحداً وإن ذلك من بدهيات العقول التى لا تختلف فيها ، وإن ذلك أولى — بلا شك — من الاعتماد على مجرد الاستصحاب ، إن البحث عن تعرف الحكم أولى ، وهو منهاج السلف الصالح .

ولقد أدى استمساكه بالنصوص وظواهرها إلى غرائب ، حتى إنه ليقول : إن سؤر الخنزير طاهر بينما سور الكلب يجعل الإناء الذى لعق فيه يوجب غسله سبعاً إحداهن بالتراب ، وإن ذلك لغريب كل الغرابة ، لأن النص ورد فى الكلب ، فبقى سؤر الخنزير على أصل النص [1] ، ويرى أن بول الحيوان ولو كان كلباً ، أو خنزيراً طاهر لا ينجس الماء ، وينجس ببول الإنسان فلا يجوز الوضوء منه ، وهذه إحدى غرائب الظاهرية [2] .

وإن ذلك كله لأنهم وقفوا عند النص ، وقررو أنه إذا لم يكن نص ، فإن الحكم على أصل الحل بمقتضى استصحاب الحال ، ولا شك أن اجتهاداً بالرأى يجمع الأشياء المتماثلة فى حكم واحد أولى من الوقوف عند ظواهر النصوص ، وإهمال حكم العقول الذى يثبت للمتساويين حكما واحداً .

وإن الأساس الذى أدى إلى هذا الشذوذ الفكرى الغريب هو اعتبار الظاهرية أن الشريعة غير معقولة الأحكام ، ولا تنبنى نصوصها على علل مطردة فهم ينفون تعليل النصوص ، وبذلك ينهدم صرح الاستنباط بالرأى ، ولذا لا بد أن نتصدى لكلامهم فى تعليل النصوص وإبطاله .

---

(١) المحلى ص ١٢٢

(٢) المحلى جـ ١ ص ١٦٩ .

تعليل النصوص

٤٦٧ — هذا هو الموضع الثانى فى التفريق بين فقه أهل الظاهر ، وغيرهم من جمهور الفقهاء ، فالجمهور ينظرون إلى النصوص ، على أنها معقولة المعنى ، شرعت أحكامها لأغراض ومقاصد تنظم أحكام الدين والدنيا ، وييسر الناس على منهاجها فى طريق مستقيم فاضل . وإن مجموع هذه النصوص يستنبط منها قواعد كلية تندرج تحتها جزئيات كثيرة ، ويمكن معرفة أحكام الأحداث التى تجد من هذه القواعد المستنبطة من النصوص ، وإن النصوص الكثيرة تصرح ببعض هذه القواعد وبعضها يشير إليها ، فقاعدة دفع الحرج يصرح بها قوله تعالى : « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » وقاعدة الضرورة يشير إليها قوله تعالى : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » وقوله تعالى : « إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان» وقاعدة الذرائع يشير إليها قوله تعالى : « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم » ؛ فإن الله سبحانه وتعالى نهى عن سب الأوثان سداً لذريعة سبهم لرب العالمين ، تعالى الله سبحانه عن ذلك علواً كبيراً .

وبذلك تتسع الشريعة لكل أحوال العباد وأحداثهم ، وذلك لأن النصوص تتناهى ، والحوادث لاتتناهى ، فلا بد أن تستخرج علل الأحكام المعقولة ، ليكون القياس بينها ، ولابد أن تستنبط القواعد الكلية التى تتضافر على الإشارة إليها أو التصريح بها النصوص وتتعاون ، فستكون تلك القواعد المستنبطة نوراً يعشو إليه كل طالب لحكم شرعى لا يسعفه النص الصريح به.

٤٦٨ — هذا نظر جمهور الفقهاء ، أما الظاهرية فيرون أن النصوص معقولة المعنى فى ذاتها ، أى أنها فى الجملة لمصلحة العباد ، ولكن كل نص يقتصر على موضوعه لا يتجاوزه . ولا يفكر فى علة مستنبطة منه ، وإن

كان يجب الاعتقاد بأن فيها مصلحة المعاش والمعاد فهم ينفون السببية فى الشرائع والنصوص إلا إذا كان السبب منصوصا عليه ، ولذا يقول ابن حزم فى توضيح نظره ونظرهم :

« لسنا نقول : إن الشرائع كلها لأسباب ، بل نقول : ليس منها شيء لسبب إلا ما نص عليه منها أنه لسبب ، وما عدا ذلك فإنما هو شيء أراده الله تعالى الذى يفعل ما شاء و لانحرم ولا نحلل ولانزيد ولاننقص ، ولا نقول إلا ما قال ربنا عز وجل ، ونبينا صلى الله عليه وسلم ، ولانتعدى ما قالا ، ولا نترك شيئاً منه وهذا هو الدين المحض الذى لا يحل لأحد خلافه ، ولا اعتقاد سواه وبالله تعالى التوفيق قال تعالى : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » فأخبر تعالى بالفرق بيننا وبينه ، وأن أفعاله لا تجرى فيها « لم؟ » وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله : « لم كان هذا » فقد بطلت الأسباب جملة وسقطت العلل ألبتة إلا ما نص الله تعالى عليه أنه فعل أمر كذا لأجل كذا ، وهذا أيضاً مما لا يسأل عنه ، فلا يحل لأحد من العباد أن يقول : لم كان هذا السبب ، ولم يكن لغيره ، و أن يقول : لم جعل هذا الشيء سبباً دون أن يكون غيره سبباً أيضاً ، لأن من قال هذا السؤال فقد عصى الله عز وجل ، وألحد فى الدين » [1] .

٤٦٩ — هذا كلام ابن حزم فى بيان أن النصوص الشرعية لايبحث عن علل لها ، وهو يعتمد فى قوله على أن الله سبحانه وتعالى لا يسأل عما يفعل ، وإذا كانت أفعال الله تعالى لا تعلل ؛ فليس شيء من الشريعة بمعلل ، ولا يبحث عن علة لنص لأن البحث عن علـــة النص كالبحث عن علة فعله تعالى ، فكلاهما غير سائغ للنص الكريم : « لايسأل عما يفعل وهم يسألون » .

وإن فى هذا الكلام نظراً ، ذلك لأن الله سبحانه وتعالى لا يسأل عن أفعاله ولايسأل عن أقواله ، لأنه ليس لأحد سلطان بجوار سلطانه ، إنـه

(١) الإحكام ج ٨ ١٠٢ .

مالك الملك ذو الجلال والإكرام، فليس لأحد أن يستطيل فيسأل عن علة أفعاله تعالى لأنه الحكيم اللطيف الخبير .

ولكن هل يقتضى هذا النهى عن أن يبحث عن علة النصوص فى الشريعة إنى أرى أن الفارق كبير بين علة النصوص الشرعية وعلة أفعال الله تعالى لأن البحث عن علة النصوص فى الشريعة تعرف للمراد منها والمطلوب فيها ، فمن تحرى معرفة العلة فى النص الكريم الذى اشتمل على تحريم الخمر ، فليتعرف مدى شمول هذا النص، وتنفيذ إرادة الله تعالى فى التحريم بأوسع ما يشمل اللفظ ، ومن عرف علة الولاية المالية على البكر الصغيرة ، فليعرف مدى ما يشتمل عليه النص ، وما يدخل فى عمومه ، ولينفذ إرادة الشارع الحكيم فى كل ما يتحقق فيه معنى النص وغايته وإذا حاول الفقهاء أن يتعرفوا علة النص فى حديث الربا « البر بالبر مثلا بمثل يداً بيد » فلكى يتعرفوا مدى تطبيق النص ، وتنفيذ إرادة الشارع منه على الوجه الأكمل وإن من يبحث عن علل النصوص لتحقيق مراميها فى أبعد مدى ، لا يجعل الله سبحانه وتعالى مسئولا ، إنما ليحقق مسئولية العباد بمقتضى النصوص فى أوسع مدى وأبعد غاية ، وفرق ما بين الأمرين عظيم جدا .

إن البحث عن علة النص هو البحث عن مقصد الشارع من الحكم الذى اشتمل عليه النص ، وإذا عمم الحكم فى كل أمر يتحقق فيه مقصد الشارع من الحكم فإن ذلك يكون تنفيذاً لمقصد الشارع فى أبعد مدى ، وليس هذا ممن جعل مسئولية على الله فى أفعاله أو فى أقواله ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وابن حزم يوافق على أن مقاصد الشارع وأغراضه تطلب ، ولكن لا تطلب إلا من النص ، ولذا يقول : « واعلم أن الأسباب كلها منفية عن أفعال الله تعالى كلها وعن أحكامه حاشا ما نص تعالى عليه أو رسوله صلى الله عليه وسلم ، وأما الغرض فى أفعاله تعالى وشرائعه فليس هو شيئاً غير ما ظهر منها فقط . والغرض فى بعضها أيضاً أن يعتبر بها المعتبرون »[1] .

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٠٤ .

٤٧٠ — هذا توضيح لنظر الجمهور ، ونظر ابن حزم أو بالأحرى بيان لحل الخلاف بين الجمهور الذين يرون تعليل نصوص الأحكام التى تنظم أمور الدنيا وبنوا على ذلك فقه الرأى إن لم يكن نص ، وبين الظاهرية الذين لا يرون تعليل النصوص ، بل يعمل بالنص وحده من غير بحث عن علة الحكم ، ومن غير أن يتعدى الحكم إلى غير موضع النص .

وإن من الحق علينا أن نبين وجهة نظر الفريقين ، فنى بيانها توضيح لناحية جليلة من نواحى الفقه الإسلامى .

٤٧١ — وإن الجمهور الذين يفرعون الأحكام بالرأى عندما لا يكون فى الموضوع نص ، ويلتمسون ذلك من القواعد التى يستنبطونها من الأحكام عامة كنظرية المصالح المرسلة أو الاستحسان ، أو من نص خاص بالقياس ، يقولون إن الشريعة فى جملتها وتفصيلها جاءت لتحقق مصالح الناس ، وما من حكم خاص إلا يقصد مصلحة خاصة أساسها المحافظة على النفس أو العقل أو الدين أو العرض أو المال ، وإن هذا يبدو من الشريعة فى جملة مقاصدها ، ولا يمكن أن يكون حكم شرعى إلا وهو متجه إلى ناحية من هذه النواحى ، وإن من يظن أو يتوهم ن الشريعة لا تحقق ذلك فهو ناشىء عنده من عدم فهمه للشريعة ، وإن الاستقراء والتتبع للنصوص كلها ينتهى إلى ذلك ، فلو بحث أى باحث فى تعرف آثار أى حكم من الأحكام المنصوص عليها لوجدها تتجه إلى واحد من هذه الأمور الخمسة التى أشرنا إليها .

وإذا كانت الشريعة تتجه ذلك الاتجاه ، فإنه يجب تعليل نصوصها بما يكون فى دائرة ذلك المقصود العام ، ولا تجافيه ، وبذلك تكون كل الأحكام الشرعية نحو تحقيق تلك الغاية التى وجهنا إليها العليم الحكيم وإن الاتجاه إلى تعليل الأحكام لم يكن نتيجة للاستقراء فقط . بل إن الشارع الحكيم أرشدنا إلى ذلك التعليل ووجهنا إليه ، فآيات القرآن الكريم تذكر الحكم مع الإشارة إلى علته فمن النصوص القرآنية ذاتها تبين لنا أن النصوص معللة ، وكذلك من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ما يشير إلى العلة بل أحياناً يصرح بالعلة أو الحكمة .

٤٧٢ — (أ) ومن النصوص التى توجه الدارس ناحية تعليل النصوص والأحكام ، لأنها تشتمل على علة الحكم ، أو حكمته المشير إلى علته قوله تعالى فى بيان حكم القصاص فى الشرائع السماوية عامة ، بعد أن ذكر قصة ولدى آدم اللذين قتل أحدهما أخاه لأنه تقبل قربانه دون قربان أخيه : « من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً » فإن هذا النص الكريم يبين الحكمة فى مشروعية القصاص ، وكذلك قوله تعالى : « ولكم فى القصاص حياة » فإنها توجه النظر إلى أن القصاص فيه حياة هادئة مطمئنة ، بحيث لا يعتدى معتد على أحد .

(ب) ومن ذلك قوله تعالى فى حمل النبى صلى الله عليه وسلم على الزواج من زينب امرأة من كان تبناه فى الجاهلية : « لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا » ، فإن تعليل ذلك الحكم يشير إلى أن الأحكام مشروعة لأغراض تعلل بها .

(جـ) ومن ذلك قوله تعالى فى الغنائم والفىء « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم » فبين الله سبحانه وتعالى أن ذلك التوزيع العادل للفىء لكيلا يكون متداولا بين الأغنياء ولا يعدوهم إلى الفقراء .

(د) ومن ذلك قوله تعالى : « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم » أى أن السبب فى تحريم بعض الطيبات على بنى إسرائيل هو شره نفوسهم وظلمهم وجب معه أن تفطم هذه النفوس عن بعض الحلال لتجتنب كل الحرام .

٤٧٣ — هذه النصوص القرآنية كلها توجه المسلمين إلى أن الأحكام الشرعية معللة يشير إلى بعضها سبحانه وينبهنا إليها بحكمة الحكم يسوقها معها لنتجه إلى تعرف العلة التى تتحقق فى أكثر أحوالها هذه الحكمة ، وعلى ذلك يكون تعليل النصوص ثابتاً بتوجيه من القرآن الكريم ، وتعليم من الله العليم الحكيم .

وإن من السنة ما بين الحكمة ويشير إلى العلة ، ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في بيان علة النهى عن ادخار لحوم الأضاحى ، ثم إباحة الادخار فقد قال عليه السلام : « إنما فعلت ذلك من أجل الدافة » وهو حديث متفق عليه فدل هذا الحديث على أنه لا يصح ادخار اللحوم عندما يكون فقراء محتاجون إلى الأكل منها ، لأن الدافة الجماعة من الناس تنتقل من بلد إلى بلد وليس معهم زاد يتزدون به ؛ وإذا كانت علة النهى هى وجود أولئك المحتاجين ، فإنه عند عدم وجودهم يكون الادخار مباحاً وبذلك يدور الحكم مع العلة وجوداً وعدماً .

ومن الأحاديث التى فيها تعليل الأحكام ، قوله صلى الله عليه وسلم « إنما جعل الإذن من أجل البصر » [1] فهذا النص يستفاد منه أن الإذن لازم لكيلا يبصر الداخل شيئاً لا يصح أن يطلع عليه أحد ، لأنه من المستور الذى لا يكشف .

فهذان الحديثان وأشباهها تدل على أن النبى صلى الله عليه وسلم يعلمنا أن النصوص معللة وأن كل حكم له علة ، وأن تعرف الأحكام تعرف لمصالح يقصدها الشارع الحكيم وتطبيق النصوص فى أوسع عمومها ، ولتتجه إلى أقصى غاياتها ، يحاول أن يتعرف العلة من النص ، فإنما يتبع تعاليم الله العلى القدير .

٤٧٤ — هذا نظر الجمهور من الفقهاء الذين قسموا النصوص إلى قسمين نصوص تعبدية لا تقبل تعليلا ، كتقدير الكفارات بمقادير معينة من العبادات كالصيام ثلاثة أيام أو ستين يوماً ، وكثير من نصوص العبادات وكالنصوص التى قام الدليل على أنها خاصة بالنبى صلى الله عليه وسلم .

والقسم الثانى : نصوص ليست تعبدية ولم يقم دليل على الخصوصية فيها ، وهذه تعلل أحكامها ، وتتعدى عللها غير موضع النص وهذا القسم هو موضع

---

(١) الآيات والأحاديث المذكورة فى هذا المقام ساقها ابن حزم هى وغيرها جـ ٨ ص ٧٦ الى ٩٠ ولم يعن بتوجيهها ، بل عنى بالرد على الاحتجاج بها .

الخلاف بين نفاة القياس أو الرأى أيا كان ، وبين جمهور الفقهاء الذين اعتبروا الرأى ضرورة فقهية لا يستغنى عنه ، وقد استغنى عنه نفاة القياس ، فوقعوا فى نوع من الرأى أضر على الدين من الرأى الراجع إلى أصل خاص كالقياس ، أو إلى الأصول العامة المقررة كالاستحسان والمصالح المرسلة والذرائع والعرف .

٤٧٥ — وقد رد ابن حزم الأدلة التى ساقوها جملة وتفصيلا ، فهو يردها جملة بأن هذه أسباب منصوص عليها ، ونحن نقبل النص فى كل أحواله ، ولذا يقول فى ختام ردوده « إننا لم ننكر وجود النص حاكماً بأحكام ما لأسباب منصوصة لكنا أنكرنا تعدى تلك الحدود إلى غيرها ، ووضع تلك الأحكام فى غير ما نصت فيه واختراع أسباب لم يأذن بها الله تعالى » .

وعلى ذلك هم لا يرون فى هذه النصوص أنها تؤدى إلى تعليل الأحكام كلها بل إنهم يقولون إن مؤداها بيان أسبابها فى مواضعها ، فلا يتعدى مع ذلك حكمها إلى غيرها . فالسبب مقصور على موضع هذا النص الذى ذكر فيه ، وبالأولى يصح تلمس أسباب وتعدى حكمها ، ولذا يقول فى ذلك : « إن الشىء إذا جعله الله سبباً لحكم ما فى مكان ما فلا يكون سبباً إلا فيه وحده ، على الملزوم وحده لا فى غيره » (١) .

٤٧٦ — هذا هذا رد إجمالى للحجج التى اتخذها الجمهور من الآيات والأحاديث الدالة على تعليل الأحكام ، ويرد على كل آية استدلوا منها على جواز التعليل رداً خاصاً ، فقد استدلوا فوق ما تقدم على تعليل النصوص بما أرشدنا إليه الشارع الحكيم بقوله تعالى بعد تحريم الخمر والميسر : « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ، ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون » ولنذكر رده على الاستدلال بهذه الآية من حيث إرشادها إلى تعليل النصوص ، ليكون نموذجاً لباقى ردوده فهو يقول :

---

(١) الإحكام جـ ١٨ ، ص ٩٠ .

« هذه حجة عليهم لا لهم من وجوه (أحدها) أن كسب المال والجاه في الدنيا أصد عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة وأوقع للعداوة والبغضاء فيما بيننا من الخمر والميسر ، وليس ذلك محرماً ، إذا بقى على وجهه ، وقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه رضى الله عنهم بنص قولنا ، إذ قال عليه السلام « والله ما الفقر أخشى عليكم ولكن أخشى عليكم أن تفتح عليكم الدنيا ، فتنافسوا فيها ، فتهلككم كما أهلكت من كان قبلكم »أو كما قال عليه السلام مما هذا حقيقة معناه فلايظن جاهل أننا نقول شيئاً من عند أنفسنا ، أو برأينا أو بغير ما أتى الله به النبي صلى الله عليه وسلم ، وأيضاً فإن الميسر ما عهد منه قبل أن يحرم إيقاع عداوة بذاته ، ولا فقد عقل ، ولا كان إلا موافقاً للناس ونافعاً لهم ، وكذا الخمر ليس فيه شيء مما ذكر فى الآية ، ولا كل من يشربها تفسد أخلاقهم ، بل نجد كثيراً من الناس يبكون إذا سكروا ، ويكثرون ذكر الآخرة والموت والإشفاق من جهنم ، وتعظيم الله تعالى ، والدعاء فى التوبة والمغفرة ، وتجدهم يكرمون حينئذ ويحلمون ، ويزول عنهم كثير من سفههم وتؤمن غوائلهم ، فصح لكل ما ذكرنا ن الله تعالى لم يجعل إرادة الشيطان لما ذكر تعالى فى الآية سبباً إلى تحريمها قط لكن شاء تعالى أن يحرمها إذ حرمها . وقد كانت حلالا مدة ستة عشر عاماً ، فلو كان ما وصفها الله تعالى من الصد عن الصلاة ، وعن ذكر الله تعالى وإيقاع الشيطان العداوة والبغضاء علة التحريم لما وجدت قط إلا محرمة لأنها لم تكن قط إلا مسكرة ، ولم يكن الشيطان قط إلا مريداً لإلقاء العداوة والبغضاء بيننا فيها ، وكانت حلالا وهى بهذه الصفة فبطل أن يكون إسكارها علة لتحريمها أو سبباً ، لا فى الوقت الذى نص الله عز وجل على تحريمها فيه ولا قبله ألبتة . لأن قوله عز وجل « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر » إنما هو إخبار عن سوء معتقد الشيطان فينا فقط ، ولم يقل قط تعالى إن إرادة الشيطان لذلك هو علة تحريمها ولا أنه سبب تحريمها . ولا يحل لأحد أن يخبر عن الله تعالى بما لم يخبر الله عز وجل عن نفسه ، ولا أخبر به عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا

هو قولنا : إن المراعى هو النص لا ما عداه أصلا »(١) .

٤٧٧ — هذا نموذج من رد ابن حزم لبعض النصوص التى استشهدوا بها فى أن القرآن الكريم سن لنا سنة التعليل وبيان الحكمة فى الشرائع ، ومن حقنا أن ننظر فيما ساقه ، أهو مستقيم فى ذاته أم أن التعصب الشديد لظواهر النصوص ومنع تعليله قد سيطر عليه ، فكان منه ما لا يصلح رداً أو ماليس حسناً فى ذاته ، ولنأخذ هذه الوجوه التى رد بها الاستشهاد وجهاً وجهاً ، وقبل أن نناقشها نذكر وجهة الجمهور فيها ، إنهم ساقوا آية الخمر والميسر ليبينوا أن لكل حكم علة تتحقق فيها حكمة شرعيته والدليل على ذلك ماذكره الله فى آية الخمر وأشباهها ؛ وغيرها من الآيات الآمرة أو الناهية — من حكم تشير إلى علة الحكم ، فقد ذكر الله هذه الحكمة فى الخمر والميسر وهى أنهما توقعان العداوة والبغضاء .

فقال ابن حزم فى الوجه الأول إن العداوة والبغضاء لاتصلحان سبباً للتحريم بدليل أن العداوة والبغضاء تنشآن من الكسب والاتجـار وكثرة المال ، ومع ذلك ليس شىء من ذلك حراماً قط . وهنا نقف وقفة قصيرة معه . وهى أن كسب المال من موارده لايترتب عليه دائماً ولا فى أكثر الأحوال العداوة والبغضاء وإن كثيراً من التجار بينهم مودات صادقة ، وتعاون تام ، نعم إنه فى كثير من الأحوال تكون منافسة ، وقد تجر إلى عداوة ، ولكنها ليست كثيرة ، بل هى قليلة ، وإن كثرت فبسبب فساد آخر ، لا بالتجارة نفسها ، بخلاف الخمر والميسر فإن العداوة والبغضـاء تنشآن منهما ، وفوق ذلك فإن التجارة وما يشبهها من شئون الحياة لا غنى للناس عنها ، وفيها خير ومنافع . ولا يمكن أن يقوم العمران إلا بالتجارة والصناعة ، فإن ترتب على المنافسة عداوة أحياناً ، فإنها تحتمل فى سبيل المنافع التى تكون منها ، وإن كل شىء فى الوجود لا يخلو من ضرر ونفع وإن العبرة فى التحليل والتحريم إنما هى بغلبة أحدهما على الآخر ، فما غلب نفعه أبيح أو طلب ، وما غلب ضرره حرم .

---

(١) المصدر المذكور ص ٨٩

وإنه ما دام يمكن أن تكون تجارة من غير عداوة ، فالعداوة تكون محرمة والتجارة مباحة بالجزء مطلوبة بالكل ، أي أنه لابد أن يكون تجار ليمكن تبادل السلع وتحقق معنى الاقتصاد على وجه أكمل .

وليس للحديث الذى ساقه وهو قوله عليه السلام : « والله ما الفقر أخشى عليكم ولكن أخشى عليكم الدنيا » مورد فى هذا المقام ، لأن المراد منه أن الفقر لايخشى على الجماعة منه لأنه يقوى النفوس والعزائم فتتحفز ، ولا تترف وتنعم فتستنيم إلى الراحة وإنما يخشى على الجماعة من تفتح الدنيا ، فتكون الاستنامة إلى الترف والنعيم ، ومع الترف التسابق إلى مواطن الهوى والشهوة ، والتنافس فى طلب اللذات فتذهب القوة ويذهب ريح الجماعة .

٤٧٨ — هذا هو الوجه الأول الذى ساقه لإبطال الاستشهاد بالتعليل فى آية الخمر والميسر ، وقد تبين ما فيه . أما الوجه الثانى فهو منعه أن يكون الميسر مما ينشىء عداوة ، فلم يكن يوقع عداوة قبل تحريمه ، وهذا غريب من ابن حزم ، إن القرآن قال إنه يوقع العداوة والبغضاء ، فهل يتشكك فى صدق إخبار الله تعالى عن النفوس ، إن الميسر الآن كما هو مشاهد يوقع العداوة والبغضاء ولا نفع فيه ، بل فيه الخراب ، واضطراب النفوس ، وإذا كان ذلك لم يكن واضحاً عند العرب فلسذاجة الميسر عندهم ، ولأنه لم يقصد به الكسب عندهم ، بل كان ما يأخذه الشخص من لحم البعير الذى يقامرون عليه يتصدق به ، وإن تنوع الميسر بعد ذلك ، فى العصور المختلفة ، واتخاذه سبيلا للكسب أوقع العداوات والبغضاء بين الناس ، وجعل حياة المقامر مضطربة لا قرار فيها ، وصدق الله ، وإن وقوع ذلك فى العصور المختلفة وعدم وقوعه عند العرب دليل على صدق القرآن ، وأنه شريعة الناس أجمعين لا العرب وحدهم .

وإن كلام ابن حزم فى هذا الوجه ليس جديرا به ، ونحسب أن التعصب المذهبى هو الذى دفعه إلى ذلك القول ، فالتعصب يعمى ويصم ، ولاحول ولا قوة إلا بالله .

٤٧٩ — والوجه الثالث ما ذكره من أن قليل الخمر لايسكر ، فلا تقع به عداوة ولابغضاء ، بل إن بعض السكارى يبكون وتمتلىء قلوبهم خشية ، ونحن نقول فى الرد على ذلك : إن ماذكره الله تعالى فى هذه الآية ليس علة ، ولكنه حكمة ، والحكمة تقبل التخلف ، بخلاف العلة ،وعلى ذلك لايرد قوله عليهم لأنهم ماقرروا فيها الاطراد حتى يورد عليهم التخلف ، وإن تحريم الخمر لمعنى التخدير فيها ، وهى فى قليلها وكثيرها توجد ذلك التخدير والتخدير فيه منع الضمير من السيطرة ، وكيفما كانت الخمر ، فإنها تميت الوجدان ، وتجعل إحساس المرء بالخير وتألمه من الشر غير قوى ، فيقدم على مالا يجرؤ عليه فى صحوه ، أوعند عدم تخديره وإماتة وجدانه .

والسكارى الذين يبكون إنما هى انفعـــالات منشؤها استيقاظ عقله الباطن ويكون ذلك إذا أفرط الشارب حتى فقد الوعى ، فإنه إن كان مصاباً بكارثة يتيقظ بها عقله الباطن الذى كمنت فيه ، فيعمل عمله فتكون تلك الظواهر ، وما هى خشية من الله ، أو بكاء لطلب رحمة الرحمن ، إنما هى طفح الآلام النفسية التى كان يكتمها فى وعيه ، فتظهر عند فقد الوعى تماماً .

٤٨٠ — هذا هو الوجه الثالث ، وهو يؤدى إلى نقض ماقاله جمهور العلماء من اتجاه القرآن إلى بيان حكم بعض الأحكام ،وبهذا يشير إلى العالم ، ليتعلم الناس من هديه أن النصوص معللة ، وأن كل حكم له علة لا تقيد إرادة الله ، ولكن تبين عموم أحكامه ، وتبين مقاصده سبحانه فى شرعه الحكيم بمقدار ما يسعه العقل الإنسانى المدرك .

أما الوجه الرابع ، من رده قولهم ، فهو قوله إن الخمر لم تحرم إلابعد مبعث النبى صلى الله عليه وسلم بست عشرة سنة ، وكانت قبل ذلك حلالا يشربها الصالحون ، فلو كان سبب التحريم ما يترتب عليها من الصد عن ذكر الله ، وعن الصلاة ،وعن إيقاع العداوة والبغضاء ما وجدت إلامحرمة ، هذه خلاصة كلام ابن حزم ، وإننا نرد قوله هذا بردين :

(أحدهما) أن هذا الذى ذكره الله سبحانه وتعالى حكمة تشير إلى العلة ، وليست هى العلة ، والحكمة لايشترط اطرادها ، ولكن تغلب فى أحوالها ، وأن قوة إيمان المؤمنين الأولين الذين آمنوا بالله ، وفى أهل الإسلام ضعف جعل تقواهم وتذكرهم لله تغلب صد الخمر عن ذكر الله سبحانه وتعالى والشرع جاء إلى كل الناس ، ليأخذ كل واحد منهم ما يصلح حاله .

ومع ذلك فإن الصالحين الذين ذكرهم قد وقع من بعضهم ما يوقع العداوة والبغضاء ، فهذا حمزة بطل الإسلام الأول يقتل ناقة على وهو مخمور وقد أعدها على رضى الله عنه ليحتطب عليها ، ويكسب من الاحتطاب ما يكون مهراً لزوجه فاطمة رضى الله عنها ، حتى إذا خاطبه محمد صلى الله عليه وسلم قال : ما أنتم إلا عبيد أبى ، ولم تقع العداوة فى هذه الواقعة لأن أحد الطرفين لم يكن مخموراً ولم يتناولها قط ، وهو سيد الخلق جميعاً وأحلم الخلق جميعاً ، وهو محمد بن عبد الله .

وإن الذين أرهفت نفوسهم من كبار الصحابة قد رأوا أنها لاتتفق مع مبادىء الإسلام ، ولذلك كان عمر رضى الله عنه يقول : اللهم بين لنا فى الخمر بياناً شافياً .

(الأمر الثانى) أن الله سبحانه وتعالى نبه فى آى القرآن الكريم قبل التحريم القاطع إلى أنها أمر غير مستحسن لايليق بالمؤمن أن يتناوله ، فلم تكن حلالا كما يدعى ابن حزم ، ولكن كانت فى مرتبة العفو ، فإن الشرع الإسلامى نزل متدرجاً فما كان ليحرم الخمر دفعة واحدة وقد ألفها الناس ، وظنوها من الخير ، لأنها كانت تحملهم على الجود ، ولقد نبه سبحانه إلى سوئها فى ثلاثة مواضع :

الأول : فى أول الرسالة المحمدية ، فقد جاء فى سورة النحل المكية : « ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً » . فجعل الخمر فى مقابل الرزق الحسن ، ومقابل الحسن ليس بحسن .

والتنبيه القرآنى الثانى (وهو يكاد يفيد التحريم) هو قوله تعالى :

« يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس » ، وقد فهم مثل عمر من ذلك التحريم وإن لم يكن التبيان فيه شافياً ، لأن ما ضرره أكبر من نفعه يكون حراماً .

التنبيه القرآني الثالث : هو النهي عن الصلاة وهم سكارى : وذلك فى قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون » فكان ذلك تنبيهاً واضحاً ، بل هو يكاد يؤدى عملا إلى عدم الشرب ، لأنه يصبح فلا يشرب حتى يصلى الصبح ، ولا يشرب فى الضحى حتى لا يجىء الظهر إلا وهو يعلم ما يقول ، وهكذا فلا يكاد يجد وقتاً خالياً من الصلاة يشرب فيه ، بحيث يأمن أن يصلى ، وهو يعلم ما يقول .

فمع هذا التنبيه لا يمكن أن يقال إنها كانت حلالا ، إنما يقول المحققون كالشاطبى فى الموافقات : إنها فى مرتبة العفو ، فلا يؤاخذ الشارب لها ، ويثاب الذى يكف نفسه عنها .

٤٨١ — هذا نموذج مما رد به ابن حزم ما استشهد به الجمهور على جواز تعليل النصوص ، وقد بينا ما فيه ، وهو يدل على تعصبه لفكرته ، ونعتقد أن الحق فى هذا لم يكن معه .

وإنه من الواجب علينا قبل أن نترك هذا المقام أن نذكر وجهة نظره ، ونظر الظاهرية عموماً فيه ، فهو أساس تفكيرهم الفقهى ، وعليه بنى نفيهم للرأى جملة أيًّا كان طريقه ، ونفيهم القياس والمصالح والاستحسان خاصة .

٤٨٢ — يستدل ابن حزم لبطلان التعليل (أولا) بأن الله تعالى لا يسأل عما يفعل ، والتعليل يوجد مسئولية على الله تعالى ، وهو منزه عن ذلك بالنص الكريم . وقد بينا أن تعليل النصوص تعرف لمقاصد الشارع وليس إلقاء مسئوليات على الشارع .

ويستدل (ثانياً) بأن إبليس فضل نفسه على آدم بأنه خلق من نار وآدم من طين والنار خير من الطين ، فلو كان للتعليل مقام فى الشرع لقبل ذلك

التعليل ، ولكان آدم معذوراً فى أكله من الشجرة ، لأنه لم يعرف علة النهى .

ويستدل (ثالثاً) بأنه لو كان التعليل فى الشرع مقبولا لقبل تعليل المشركين فى عدم إعطائهم الفقراء إذ قالوا : « أنطعم من لو يشاء الله أطعمه » . ولكن الله ندد بهم . فدل ذلك على أن التعليل فى ذاته غير مقبول .

ويستدل (رابعاً) على بطلان تعليل النصوص بأن الله نص على أنه بسبب الظلم حرم على الذين هادوا طيبات أحلت لهم ، وقد وقع الظلم منا كما وقع منهم ، فكان من الواجب بمقتضى التعليل وتعدية النص إلى كل موضع تتحقق فيه هذه العلة ، أن يحرم علينا ما حل من الطيبات .

هذه خلاصة أدلته ، وقد رددنا الأول فى موضعه ، وقلنا إنه فى غير موضع الخلاف ، إذ هو فى تعليل أفعال الله ، إنما موضع الخلاف تعرف علل النصوص لتعرف مقاصد الشرع فى جملتها وخصوصها .

٤٨٣ — وأما الدليل الثانى والثالث ، فيردان بأن موضع الاستنكار فى تعليل إبليس والمشركين ، هو فساده ، فليس الاستنكار على أصل التعليل ، إنما الاستنكار فى أن إبليس علل تعليلا فاسداً . لأنه جعل أساس التفضيل هو العنصر الذى كان منه التكوين ، ونسى أن التفضيل من الخلاق العليم ، وقد فضل آدم ، فلا محل بعد ذلك النظر إلى أصل التكوين ، لأن الذى فضل هو من ملك التكوين واختار لكل مخلوق عنصره .

والمشركون قد اتخذوا القدر علة للمنع وعدم العطاء ، ولم يعرفوا أن الغنى يتبعه تكليف العطاء ، وأن الفقر يتبعه صبر على البلاء ، فسؤالهم كان إبطالا للتكليف وليس تعليلا للتكليف .

وأما الدليل الرابع ، فأساسه أن التعليل يعقد لإثبات الحكم فى موضع جاء النص على خلافه ، إذ مرمى قوله أن يثبت التحريم بسبب الظلم فى نص من القرآن والسنة الشريفة ، وهو تحليل الطيبات ، فقد قال تعالى : « اليوم أحل لكم الطيبات ، وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم . وطعامكم

حل لهم » وذلك ما لم يقله دعاة تعليل النصوص التى تتعدى إلى الموضع الذى لانص فيه لأنهم لايضعون حكماً بالتعليل فى موضع منصوص عليه ؛

وفوق ذلك فإن التشابه ليس بتام بين حال هــذه الأمة وحال بنى إسرائيل فى فترة من الرسل : فإن الله سبحانه وتعالى قد ترك فينا القرآن الكريم حجة علينا إلى يوم القيامة مبيناً مرشداً مبوناً ، فإن سلكنا فى جيل مسلك من سبقونا من بنى إسرائيل ، فإنه سيوجد فى ذلك الجيل من ينبه إلى كتاب الله تعالى ، وهدى نبيه الكريم . فإن وجه الأرض لا يخلو من قائم لله بحجة ، كما قال رضى الله عنه ، وإنه إذا كان النبى صلى الله عليه وسلم قد قال : « ستركبون سنن أهل الكتاب ولو دخلوا جحر ضب لدخلتموه » . فقد قال أيضاً : « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة رجلا يجدد لها أمر دينها » فإذا كنا سنركب سنن من سبقونا فإن الله سبحانه هادينا ، حتى لا يكون منا الظلم والشر الذى يوجب العلاج بتحريم بعض الطيبات .

على أنى أتجاوز الأمر فأقول إن قوله تعالى : « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم » يشير إلى أن كل مؤمن عليه أن يعالج نفسه بنفسه فإن لاحظ فى نفســه انحرافاً نحو الشهوات ، وتعين أن يكون العلاج لذلك الانحراف أن يفطم نفسه عن بعض المباحات ليباعدها عن الانحراف نحو الشهوة التى سيطرت على نفسه وقلبه ، فإن عليه أن يفعل ويكون هذا من باب تحامى المشتبهات ليتجنب المحرم ، فإن من حام حول الحمى أوشك أن يقع فيه .

٤٨٤ — هذا هو فيصل التفرقة بين الجمهور من الفقهاء الذين أوجبوا الاجتهاد بالرأى فى غير موضع النص ، وبين فقهاء الظاهرية الذين نفوا الاجتهاد بالرأى واعتبروه تزايداً على الدين ، وتجاوزا لحدوده ، بل اعتبروا الاجتهاد بالرأى افتراء على الله تعالى : لأن الذين يجتهدون به يدخلون فى جملة من خرجوا عن النهى فى قوله تعالى : « ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب ، هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب » .

إن فيصل التفرقة بين المنهاجين هو تعليل النصوص ، فالذين ضيقوا سبل الاستنباط منعوا تعليل النصوص فنفوا القياس ، ونفوا الاستحسان

والمصالح المرسلة والذرائع ، والذين وسعوا طريق الاستنباط فتحوا الباب لتعليل النصوص ، فعللوا كل نص إلا ما قام الدليل فيه على أنه تعبدى ، أو قام الدليل على أنه لا يتعدى من نزل فى شأنه .

ولقد أطنبنا بعض الإطناب فى هذا الباب ، لأنه أساس الخلاف .

٤٨٥ — ولا شك أن الفقه الإسلامى ما كان ليتسع أفقه ، وليعالج مشاكل الناس . ويخرج بتلك القواعد الفقهية التى تجمع متفرق المسائل ، لولا تعليل النصوص والربط بين الفروع المختلفة بروابط جامعة من علل مستنبطة من النصوص عامة ، أو بعلة خاصة من نص خاص ، فإن التعليل هو الذى فتح عين الفقه ، بل إن التعليل هو الفقه ، أو هو لباب الفقه ، فالذين يغلقون باب التعليل ، يغلقون باب الفقه نفسه وإنهم إذ يغلقون باب التعليل لا يوجدون ما يحل محله من أساليب الاستنباط ، أو يغنى غناءه ، بل يتركون الأمر للاستصحاب ، وقد ذكرنا بعض ما أداهم الاستصحاب إليه . وإن التعليل كما قلنا ليس الغرض منه إلا تعرف مقاصد الشارع الحكيم من النصوص ، ومن يمنع ذلك فإنما يضيق واسعاً ، ويحجر على العقول أن تفكر فى شرع الله تعالى لتطبقه على كل ما يجد من أحداث مع احترام كل نص ، سواء أكان نصاً قرآنياً ، أم حديثاً نبوياً ، بل لو كان أثراً عن صحابى ، فالصحابة ملتمسون من رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وإن الله سبحانه وتعالى هو الذى دعانا إلى النظر والبحث ، فقال تعالى فى القرآن الكريم : « قل انظروا ماذا فى السموات والأرض » ، وغير ذلك من آى القرآن الحكيم التى تدعو إلى النظر والبحث ، والاستقصاء ، والتأمل . فإذا كان دعانا إلى النظر فى آياته فى الكون ، فأولى أن يدعونا إلى النظر فى النصوص ، واستخراج مقاصدها العامة والخاصة ، لأن ذلك هو الفطرة ، ودين الله هو دين الفطرة .

وبعد بيان هذا الحد الفاصل بين نفاة الرأى ، وجمهور الفقهاء الذين أخذوا به نتجه إلى بيان مجمل لكلام ابن حزم فى وجوه الرأى المختلفة ، وهى القياس والاستحسان ، والمصالح المرسلة ، ثم الذرائع .

١ - القياس

٤٨٦ - يتكلم ابن حزم فى القياس كلام المستنكر له ، لأنه نفى الرأى جملة وأوله القياس ، ويقول ابن حزم فيه : « ذهب طوائف من المتأخرين من أهل الفتيا إلى القول بالقياس فى الدين ، وذكروا أن مسائل ونوازل ترد لا ذكر لها فى نص كلام الله تعالى ولا فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا أجمع الناس عليها ، قالوا : فننظر إلى ما يشبهها مما ذكر فى القرآن ، أو فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فنحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع بمثل الحكم بما فيه نص أو إجماع لاتفاقهما فى العلة التى هى علامة الحكم ، هذا قول جميع حذاق أصحاب القياس ، وهم جميع أصحاب الشافعى وطوائف من الحنفيين والمالكيين لاتفاقهم فى نوع من الشبه » .

وإن هذا الكلام يدل على أن ابن حزم يرى أن المتأخرين من أصحاب الفتيا هم الذين قالوا : إن القياس فى الشرع جائز ، وهذا الكلام لا يخلو من غرابة إلا إذا كان يعتبر أباحنيفة وأصحابه ، ومالكا وأصحابه ، والشافعى وأصحابه ، ثم أحمد بن حنبل وأصحابه - من المتأخرين من أصحاب الفتيا ، وليس من المتقدمين ، وقد ابتدأ بذلك ليوم القارىء أن القياس بدعة بين المتأخرين ، ولم يكن مسلك المتقدمين ، والحق أن القياس كان قبل ذلك لأنه كان مصاحباً للاجتهاد بالرأى بل إنه يرجع إلى أمر بدهى متقرر فى النفوس وهو أن المتشابهين فى أمر ينتج حكما أو يترتب عليه أمر يثبت لكل واحد منهما ما يثبت للآخر ، فإن التساوى فى الحكم فرع للتساوى فى الحقيقة ، أو التساوى فى أمر هو أوجب الحكم .

فالقياس كان حيث كان الاجتهاد بالرأى ، ولاشك أن حمادا شيخ أبى حنيفة وإبراهيم النخعى كانوا ممن يقيسون لأنهم كانوا يجتهدون بآرائهم .

فالقياس إذن ليس بدعة المتأخرين ، بل هو منهاج كان معروفاً بين المتقدمين .

٤٨٧ — ويقرر ابن حزم أن فقهاء القياس لم يتفقوا عليه ، فيقرر أن جميع أصحاب الشافعى يعتبرون القيـاس فقط فى حال اشتراك الأصل والفرع فى علة الحكم ، ومعهم فى ذلك بعض الحنفية والمالكية ، وأن الآخرين من هؤلاء لا يشترطون فى العلة أن تكون مشتركة بين الأصل والفرع ، بل يعتبرون الاتفاق بأى نوع من أنواع الشبه ، أى ولو لم يكن الأساس هو الاشتراك فى علة الحكم .

وإن ذلك فى الحقيقة ليس خلافاً فى حقيقة القياس ، ولا فى أن الأصل فيه هو وجوب اشتراك الأصل والفرع فى الوصف الذى اعتبر علة للحكم ، وإنما الكلام فى هذا هو فى مسالك العلة ، أى طرق استخراجها واعتبارها ، فالحنفية ، أو على الأقل جمهورهم ، يرون أن المشاركة بين الفرع والأصل فى الوصف الذى اعتبر أساساً للحكم فى الأصل ، أو اعتبر أساسا للحكم فى جنس الأصل ، أو اعتبر جنسه أساساً لجنس الحكم إلى آخر ماقالوه فى الوصف الذى اعتبر علة . فإن ذلك ، إن كان فيه خلاف . فليس الخلاف فى أصل المشاركة أو أصل القياس ، إنما الخلاف فى طرق استخراج العلة ، وتعرف الوصف الذى يناط الحكم به وجوداً وعدماً .

٤٨٨ — وإن ابن حزم ليتكلم بعد ذلك فى أقسام القياس عند الذين قالوه وحكموا بمقتضاه ، ويتكلم فى المعارضة بين القياس ، وبين خـبر الآحاد ، أو الحديث المرسل وآراء العلماء فى ذلك ، وقد فصلنا القول فى ذلك فى مواضعه من الكلام فى الأئمة الذين أخذوا بالقياس (١) .

وإنه بعد ذلك يسوق أدلة القياس المثبتة له ويفندها فى زعمه ، وبلغته ، ويسمى الحجج التى ساقها لهم وزعم أنه لاحجة لهم سواها تشغيباً ، فيقول : « وشغب أصحاب القول بالقياس بأشياء نوهوا بها ، ونحن إن شاء الله تعالى ننقض كل ما احتجوا به ، ونحتج لهم بكل ما يمكن أن يعترضوا به ، ونبين بحول الله تعالى وقوته بطلان تعلقهم بكل ما تعلقوا به فى ذلك ، ثم

(١) ارجع فى هذا إلى الكلام فى القياس ومعارضة خبر الآحاد فى كتاب أبى حنيفة ، وكتاب مالك ، وكتاب الشافعى .

نبتدىء بعون الله عز وجل بإبراز البراهين الواضحة الضرورية على إبطال القياس ، ولا حول ولاقوة إلا بالله العلى العظيم »(١).

ثم يسترسل فى سوق الأدلة للقياسيين ويحاول نقضها ، ولايهمناذلك، إنما يهمنا الأدلة التى ساقها هو لإبطال القياس ، واعتبرها واضحة ، فهى التى تبين عماد مناهجه الفقهى وهو الذى يهمنا .

٤٨٩ — يسوق ابن حزم الأدلة لإبطال القياس ، ونلخصها فيما يلى :

أول هذه الأدلة — أن الله سبحانه أنزل الشرائع فما أمر به فهوواجب وما نهى عنه فهو حرام، وما لم يأمر به ولم ينه عنه فهو مباح مطلق حلال والنصوص جاءت بكل ما هو محرم ، وجاءت بكل ما هو مأمور به ، والباقى على أصل الإباحة ، فمن أوجب من بعد ذلك شيئاً بقياس أو بغيره ، فقد أتى بما لم يأذن به الله تعالى ، ومن حرم من غير النص ،فقد أتى بما لم يأذن به الله تعالى (٢) .

والدليل الثانى — أنه لا قياس فى موضع النص عند القياسيين ، وإنما القياس فى غير موضع النص ، ومن قال إنه لم يشمل النص كل شىء ، فهو يناقض قوله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً » وقوله تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم » وقوله عليه السلام فى حجة الوداع : « اللهم هل بلغت ؟ قالوا : نعم . قال : اللهم اشهد » فإن هذه النصوص كلها تدل على أن النصوص قد اشتملت على كل شىء فلا حاجة إلى قياس بعدها (٣) .

والدليل الثالث — أن القياس فى غير موضع النص ، مبنى على الاشتراك فى الوصف الذى اعتبر علة الحكم بين الأصل والنصوص على حكمه والفرع

---

(١) الإحكام جـ ٧ ص ٥٦ .
(٢) الإحكام جـ ٨ ص ٢ .
(٣) الكتاب المذكور ص ٤ .

غير المنصوص على حكمه ، وإن هذا الوصف لابد من دليل يدل عليه ، فإن كان هذا الدليل هو النص فإن الحكم فى الفرع أخذ من ذلك النص ، وليس هذا قياساً ، وإن لم يؤخذ من نص ولا إجماع ، فمن أى شىء عرف ، إن ترك ذلك من غير بيان إشكال وتلبيس ، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، ولا يحل لأحد أن ينسب هذا إلى شىء من دين الله تعالى الذى بينه سبحانه غاية البيان على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم (١) .

والدليل الرابع - أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر المؤمنين بأن يتركوا ما تركه الرسول وما تركه رب العالمين من غير نص على أصل ما كان عليه ، فقد قال عليه السلام : « دعونى ما تركتكم ، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم ، واختلافهم على نبيهم ، فإذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شىء فاجتنبوه » وبهذا يتبين أن ما لم ينص عليه فليس للعبد أن يحرمه بقياس ، ولا أن يأمر فيه بقياس ، وإلا يكن ممن يزيد على شرع الله ، ولم يكن آخذاً بذلك الحديث الصحيح (٢) .

والدليل الخامس - نصوص كثيرة صريحة فى إبطال القياس من مثل قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا لاتقدموا بين يدى الله ورسوله » وقوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » وقوله تعالى : « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » ، وقوله تعالى : « والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً » وقوله تعالى: « كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ، ويزكيكم ، ويعلمكم الكتاب والحكمة ، ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون » .

فكل هذه النصوص - وما يشبهها كثير - يدل على أنه لاعلم فى الدين إلا ما علمنا الله ، وما جاءت به كتبه ورسله ، فالقياس فى الدين علم ليس عن طريق الله ، ولم يأذن به ، وهو حينئذ من الشيطان لأن الله سبحانه

---

(١) الكتاب المذكور ص ٥

(٢) الكتاب المذكور ص ٩

وتعالى يقول عن إبليس اللعين « إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله مالا تفعلون ».

٤٩٠ — هذا تلخيص للأدلة استخلصناه من وسط جدال قوى يفرض فيه اعتراض خصومه، ويدفعه . ففي وسط ذلك اللجى من الجدل العنيف كانت تلك الأدلة .

وأساسها كما ترى أن النصوص فيها بيان كل شيء ، فالأوامر ثابتة بالنص والإجماع لا زيادة عليها لمستزيد ، والنواهى ثابتة بالنص لا زيادة عليها لمستزيد وما عدا ذلك فمباح ، لا لأن الأصل فى الأشياء الإباحة ، بل لأن النصوص جاءت بإباحة كل شيء لم ينه عنه ، ولذا قال رضى الله عنه :

إن أحكام الشريعة كلها أولها عن آخرها تنقسم ثلاثة أقسام لا رابع لها ، وهى فرض لابد من اعتقاده والعمل به مع ذلك ، وحرام لابد من اجتنابه قولا وعقداً وعملا وحلال مباح فعله ، ومباح تركه ، وأما المكروه والمندوب إليه فداخلان تحت المباح على ما بينا من قبل ، لأن المكروه لايأثم فاعله ولو أثم لكان حراماً ولكن يؤجر تاركه ، والمندوب لايأثم تاركه ، ولو أثم لكان فرضاً ، ولكن يؤجر فاعله ، فهذه أقسام الشريعة بإجماع كل مسلم ، وبضرورة رجوع العقل فى القسمة الصحيحة إلى ورود السمع بها ، فإذاً لاشك فى هذا فقد قال الله عز وجل : « خلق لكم ما فى الأرض جميعاً » . وقال تعالى : « وفصل لكم ماحرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه » فصح بهاتين الآيتين أن كل شيء فى الأرض ، وكل عمل فمباح وحلال ، إلا مافصل الله لنا تحريمه باسمه نصاً عليه فى القرآن وكلام النبى صلى الله عليه وسلم المبلغ عن ربه عز وجل المبين لما أنزل عليه ، وفى إجماع الأمة كلها المنصوص على اتباعه فى القرآن وهو راجع إلى النص على مابينا قبل ، فإن وجدنا شيئاً حرمه النص بالنهى عنه حرمناه ، وإن لم نجد شيئاً منصوصاً على النهى عنه باسمه ، ولامجمعاً عليه فهو حلال بنص الآية الأولى (١).

---

(١) الإحكام جـ ٨ ص ١٤

وبهذا يقطع ابن حزم الطريق على القياس فى الفقه .

٤٩١ — وترى من هذا أن ابن حزم لا يتصور نوازل لا نص فيها قط ، فلا موجب للقياس ، لأنه إن لم يكن نص آمر أوناه فان النص المبيح موجود فلا نازلة إلا داخلة فى عموم الاباحة فى قوله تعالى : « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً » ، ولذا يقول فى الاعتراض الوارد عليهم : ماذا تصنعون فى الحوادث التى لانص فيها : نعكس عليهم سؤالهم ، فنقول لهم : إذا جوزتم وجود نوازل لا حكم لها فى قرآن ولا سنة ، فقولوا لنا ماذا تصنعون فيها ، فهو لازم لكم . وليس بلازم لنا لأن هذا عندنا باطل معدوم ، لاسبيل إلى وجوده أبدا (١) لأن نص الإباحة يشمل حكم كل ما نص فيه من أمر أو نهى ، فالنصوص إذن محكمة لا يخرج عنها شىء ، ولا يدخل عليها غيرها قط ، ومن قاس فحرم . أو قاس فأمر ، فقد خالف أحكام الشرع ، ويدخل فى عموم الذين خاطبهم سبحانه وتعالى بقوله : « قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالا، قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون » .

٤٩٢ — وإن ابن حزم يذكر بعد ذلك أقيسة كانت فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فخطأ النبى صلى الله عليه وسلم أصحابها ، ويذكر من ذلك حديثاً ورد فى لبس الحرير قاس فيه عمر وأسامة ، فأخطآ ، أو خطأهما النبى صلى الله عليه وسلم ، فيقول : عن ابن عمر قال رأى عمر عطارداً التميمى يقيم بالسوق حلة سيراء ، فقال عمر : يا رسول الله إنى رأيت عطارداً التميمى يقيم فى السوق حلة سيراء (٢) ، فلو اشتريتها ولبستها لوفد العرب إذا قدموا عليك ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنما يلبس الحرير فى الدنيا من لا خلاق له فى الآخرة » فلما كان بعد ذلك أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بحالل سيراء فبعث إلى عمر بحلة ، وأعطى

---

(١) الإحكام جـ ٨ ص ١٦

(٢) الحلة السيراء بكسر السين وفتح الياء نوع من الثياب الحريرية فيه خيوط كالسيور : النبذ ص ٤٥

أسامة بن زيد حلة ، وقال : شققها خمراً بين نسائك ، فذكر أمر عمر ، وأما أسامة فراح فى حلته ، فنظر إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم نظراً عرف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنكر ما صنع ، فقال : يا رسول الله لم تنظر إلى ؟ فأنت بعثت بها إلى ! فقال : « إنى لم أبعثها إليك لتلبسها ، ولكن بعثت بها لتشققها خمراً بين نسائك » .

ويعلق ابن حزم على ذلك الخبر بأن خطأ عمر منشؤه القياس ، وكذلك خطأ أسامة ، فعمر قاس اللباس على الملك والبيع والانتفاع ، فكما أن هذه مباحة ، فاللبس كذلك مباح ، وإن كانت حراماً ، فاللبس حرام ، وكذلك أسامة قاس اللبس على الملك ، وإذا كان مباحاً فاللبس مباح .

وإن هذا الكلام لا نوافق عليه لا فى أصله ، ولا نتيجته ، فعمر فهم أن اللبس حلال ، لأنه لم يعرف النهى فكان على الإباحة وإن هذا ليس بقياس ، وإذا فهم تحريم الملك لتحريم اللبس ، فهو استنباط لا قياس إذ أنه إذا كان الانتفاع محرماً فكيف يكون الملك سائغاً ، فبين الرسول أن الانتفاع ممكن مع تحريم اللبس على الرجال ، وعلى فرض أن عمر أخطأ فى قياسه ، وكذلك أسامة ، فليس ذلك دليلا على بطلان كل قياس ، بل هو دليل على بطلان قياس مخصوص ، كان خطأ ، وقد فرض الخطأ فى الاجتهاد ، فيفرض حتما الخطأ فى القياس .

٤٩٣ — وإن ابن حزم بعد أن ساق ماساق مما اعتبره دليلا على بطلان القياس يسوق أخباراً عن الصحابة فى النهى عن الرأى فى الدين جملة ، ومنه القياس ، وإنه لا يكتفى بإبطال القياس بأدلة يقيمها ، بل إنه يعرج بالنقض على النص القرآنى الذى اعتبره الفقهاء أقوى حجة للقياس ، وهو قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » : فيقول ليس معنى اعتبروا فى لغة العرب قيسوا ، ولا فى عرف أحد من أهل اللغة ، وإنما معنى اعتبروا تعجبوا واتعظوا ، قال تعالى : « لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب » أى عجب وموعظة ، وقال تعالى : « وإن لكم فى الأنعام لعبرة نسقيكم مما فى بطونها من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين ، ومن ثمرات

النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً ، إن فى ذلك لآية لقوم يعقلون » ويقول : فى الآية الأخيرة « إبطال القياس » لأنه تعالى أخبر أن اللبن حلال ، وهو خارج من بين فرث ودم حرام ، وأن ثمرة واحدة يخرج منها رزق حسن حلال وسكر حرام ، فبطل أن يكون للنظيرين حكم واحد (١) » .

٤٩٤ — فهو ينكر أن يكون معنى اعتبروا قيسوا ، ويبنى على ذلك ما يبنى ويستشهد بما يستشهد . ولكن جاء فى كتب اللغة مايدل على أن معنى اعتبروا قيسوا ، فقد قال ثعلب : « الاعتبار أن يعقل الإنسان الشىء فيفعل مثله أو يفرع عليه مثله » وهذا واضح ، فإن من يرى فعلا من الأفعال أنتج شراً ، وجب اجتناب مثله ، حتى لا تكون النتيجة مثل ما رأى ، ولذا يقول : العاقل من اتعظ بغيره ، والعظة والاتعاظ بهذا المعنى ، فالاتعاظ بغيره أن يرى ما وقع لغيره من ألم بسبب فعل ، فيتوقع حدوث ذلك الألم له إن فعل هو مثل هذا الفعل . فذلك بلا شك قياس حال على حال ، وذلك من الأمور البدهية التى تجرى فى أعمال الناس . ولولا أن ابن حزم أنكر القياس ابتداء لوضع تلك البدهية فى كتابه التقريب ، على أنها من علوم النفس الأولية التى يدركها كل إنسان بفطرته وأنها من المعارف الإنسانية الأولى .

٤٩٥ — هذا نظر ابن حزم فى القياس : قد نفاه . وشدد فى نفيه ، وكان أساس النفى عنده كما ذكرنا فى الأدلة الخمسة التى سقناها له هو أن نصوص الشريعة فيها الكفاية ، وأنه لاحاجة إلى أقيسة ، لأن أحكام الحوادث كلها فيها متقررة ثابتة ، ومن زعم أن بعض الحوادث ليس لها فى النص حكم ، فمعنى ذلك أن الدين لم يكمل ، مع أن الله سبحانه وتعالى قال : « اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً » .

وإنه إذا كانت الشريعة قد بينت فيها كل الأحكام . لأن ما لم يرد فيه

---

(١) النبذ ص ٤٥

أمر قاطع ولا نهى قاطع ، فهو مباح بمقتضى النصوص التى تدل على أن الله خلق للانسان كل ما فى الكون وسخره له ، فعلى ذلك يكون القياس فى موضوع النص ولا قياس حيث كان النص ،

هذا هو أساس النظر الظاهرى الذى وضحه ابن حزم ، ولكن فقهاء القياس لايرون أن لتلك الاعتراضات التى أوردها ، وسماها أدلة موردا على كلامهم فإنهم يدفعون كل اعتراض منها بعدم الإيراد ، لأن الشريعة كلها مبينة عند فقهاء الرأى وغيرهم ، لاشك فى ذلك ، فما تركنا صلى الله عليه وسلم إلا على المحجة الواضحة التى ليلها كنهارها ، غير أن البيان لا يمكن أن يكون لكل الحوادث الجزئية جزئية جزئية ، كل جزئية بنصها ، وكل حادثة بعينها أو بعموم يشمل كل أفرادها ، فإن الحوادث لاتتناهى ، ولا يمكن أن تكون نصوص شاملة لكل الحوادث ماجـد منها وما يجد والإسلام شريعة الأجيال إلى يوم القيامة ، وعلى ذلك يكون بيانه للأحكام بما يناسب تلك الحوادث المتعددة المختلفة التى حدثت ، وتجد فى كل الأعصار والأمصار إلى يوم القيامة .

٤٩٦ — وعلى ذلك كان البيان على قسمين بيان بالنص الصريح الذى لااجتهاد فى تعرف الحكم منه إلا بمعرفة اللغة والسنة المبينة ، وبيان آخر يؤخذ من النص بالدلالة ، ويحتاج إلى استنباط وتأمل وتعرف للأسباب والنتائج من النص نفسه وذلك لايعرف إلا بالاجتهاد والاستنباط .

هذا هو نظر القياسيين أساسه معرفة الحكم بالنوع الثانى من العلم ، وهو تعرفه بالاستنباط من النص ، ولذلك قسم الشافعى دلالة النصوص على الشريعة إلى قسمين ، دلالة ظاهرة لائحة ، ودلالة خفية تجىء بالاستنباط ، فقال رضى الله عنه :

« وكل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم ، وعلى سبيل الحق فيه ، دلالة موجودة ، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه ، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد ، والاجتهاد هو القياس » (١).

---

(١) الرسالة ص ٤٧٧ .

فليس القياس إذن خارجاً على حكم النصوص ، بل هو يسير على مقتضى هذه النصوص ، فإن النص عماده ، وهو لا يرجع إلا إليه ، ولذا قال الشافعي في الاجتهاد الذي هو القياس عنده : « والخبر من الكتاب والسنة عين يتأخى معناه المجتهد ليصيبه »(١) أي أن الفقيه المجتهد يجيء إلى النص ، فيتحرى معناه ، ثم يقيس على الأصل الذي اشتمل عليه ما يتحقق فيه المعنى الذي بني عليه الحكم .

وعلى هذا تكون النصوص كاملة شاملة كل المعاني الشرعية ، غير أن دلالتها عليها قسمان دلالة صريحة واضحة من اللفظ ، ودلالة لا تعرف إلا بالاستنباط والاختلاف بينهما ليس في أصل دلالة اللفظ عليهما ، إنما الخلاف في طريق العلم بهما فإحداهما علمها واضح بين ، يعلمه كل فاهم للغة ، والأخرى علمها غير بين إلا لأهل الخبرة . والاستنباط ، وهم أهل الذكر الذين أمر الله بسؤالهم في قوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » .

٤٩٧ — هذا نظر الجمهور في دلالة النصوص على القياس ، ولكن ابن حزم يعارض ذلك النظر ، ويحاول نقضه ، فيقول : إن العلم كله جلي نعني علم الديانة قال تعالى : « تبياناً لكل شيء » وقال تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم » فصح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بين للناس ما نزل إليهم ، ومن قال غير هذا فهو مخطىء بإجماع الأمة . ويعتبر البين ما هو واضح لكل من يعرف اللغة فيقول :

« والمبين بين والحمد لله رب العالمين — لمن يعلم اللغة التي بها خوطبنا ، وإنما خفي ما خفي من علم الشريعة على من خفي عليه لإعراضه ، وتركه النظر فيها ، وإقباله على وجوه الباطل التي ليست طريقاً إلى فهم الشريعة ، أو لنظره في ذلك بفهم كليل أو لشغل بال أو مرض أو غفلة ، ولو لم يكن علم الدين جلياً كله ما أمكن الجاهل فهم شيء منه أبداً »(٢) .

(١) الرسالة ص ٥٤

(٢) الإحكام ج ٧ ، ص ١ .

فابن حزم يرى أن معنى البيان يحمل أن يكون ظاهراً ضاحياً يعرفه كل ملم باللغة العربية ، فاهم لها ، مدرك للمعانى الأصلية لها ، وإلا ماكان القرآن مبيناً ، ولاكان بيان النبى صلى الله عليه وسلم كاملا ، ولا كان التبليغ المحمدى قد تم .

أما جمهور الفقهاء ، فيعتبرون البيان الذى يجب على النبى صلى الله عليه وسلم أن يقوم به هو البيان الذى يدل على الحكم بعينه ، وعلى الحكم بمعناه الذى يتأخاه الفقيه ويتعرفه حتى يستنبطه ، ويحكم بمقتضاه .

٤٩٨ — وفى الحقيقة أن نفاة القياس أو الرأى بشكل عام يتجهون اتجاهاً بعيداً فى الاستنباط ، وهو اعتبار الاستصحاب أصلا قائماً بذاته ، ويؤثرون الأخذ به على تعرف الأحكام من معانى الكتاب والسنة والإجماع بالقياس على ما اشتملت عليه بعد استخراج العلل وتعرف مناط الحكم ، حتى يلحقوا الأشباه بأشباهها والأمثال بأمثالها ، فإنهم يرون أن الإباحة الأصلية التى دلت عليها نصوص القرآن المفيدة لتسخير كل شىء للإنسان فى حكم المنصوص عليه ، وهى أمر منصوص عليه وحينئذ فلا موضع لقياس أو غير قياس ، فالشريعة عندهم نصوص ظاهرة فقط .

أما الآخرون وهم الجمهور فيرون الشريعة نصوصاً ، ولاشك فى ذلك ، ولكنهم لايفهمون النصوص بمعانيها الظاهرة فقط ، بل بما تدل عليه النصوص من المقاصد وعلل الأحكام ، ويرون أن النصوص لاتفهم على وجهها إلا إذا فهمت بعلل الأحكام فيها ، ويبنون مالا نص عليه على ما عليه نص ، ويعتبرون ذلك حملا على النص ، وإن الرجوع إلى الاستصحاب ، وهو ذلك الدليل العام إنما يرجع إليه ، إذا لم يكن دليل سواه .

وعلى ذلك ينتهى بنا الأمر إلى أن الظاهريين ، ونفاة القياس والرأى عموماً ينتهون إلى أن وراء النصوص الاستصحاب ، والجمهور يرون تقديم الاستنباط والاجتهاد على الاستصحاب .

ولاشك أن نظر الجمهور هو الصواب الذى يجعل الشريعة معقولة المعنى فى جملتها ونصوصها، وقد نوهنا من قبل إلى أن الأخذ بالاستصحاب جعل الظاهريين يحكمون بأن سؤر الخنزير لا ينجس الماء ، وسؤر الكلب ينجسه ، وإلى أن بول الإنسان ينجس الماء وبول الكلب والخنزير لا ينجسه، وكأن النصوص فى هذا تعبدية لا تتجاوز موضعها ، ولا يفهم معناها ومقصدها ، وذلك غريب كل الغرابة .

* * *

٢ – إبطال الاستحسان

٤٩٩ – كلمة الاستحسان ترددت كثيراً على ألسنة الفقهاء منذ عهد أبى حنيفة ومالك ، أى منذ تميز القياس من بين أنواع الاجتهاد بالرأى ، فإن الاجتهاد بالرأى يشمل القياس وغير القياس ، إذ أن كلمة الرأى التى كانت تجىء فى عبارات الصحابة مثل قول أبى بكر وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما : « وهذا رأيى فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان » ، ومثل قول معاذ بن جبل : « أجتهد رأيى » . هذه الكلمة كانت تطلق على كل اجتهاد فى الدين لايعتمد على النص الصريح فى موضع الحادثة ، وقد أخذت تتميز وجوه الرأى فى عصر التابعين ثم تميزت تميزاً كاملا فى عصر أبى حنيفة ومالك ، فقد روى أن محمد بن الحسن قال عن أبى حنيفة : « كان أصحابه ينازعونه المقاييس ، فإذا قال أستحسن لم يلحقه أحد » فإن هذا النص يتبين منه أنه فى عصر أبى حنيفة تميز من وجوه الرأى القياس عن الاستحسان ، ولقد روى عبد الرحمن بن القاسم عن مالك أنه قال : « تسعة أعشار العلم الاستحسان» وقال إصبغ تلميذ مالك: « الاستحسان فى العلم أغلب من القياس » ، ولقد جاء الشافعى فاعتبر القياس وحده هو أساس الاستنباط بالرأى ، وأنكر ما عداه ، وكتب كتاباً سماه « كتاب إبطال الاستحسان » ، وهو موجود بالأم ، وبذلك تميز الاستحسان عن القياس ، وتبين تنوع وجوه الرأى الذى كان معروفا عند الصحابة ، ولم يكن غريباً عندهم .

غير أن كلمة الاستحسان فى عرف الشافعى ، وفى عرف مالك كانت تشتمل على وجهين من الاستنباط ، وهما صنفان فى مقابل القياس ، وبقى أحد القسمين يحمل الاستحسان ، والقسم الآخر أطلق عليه من بعد اسم المصالح

المرسلة ، وأن ذلك التقسيم ظهر بعد الشافعي ، بدليل أن الشافعي قد ذكر ما أبطله بعنوان (الاستحسان) وهو في الأدلة التي ساقها يتجه إلى إبطال كل اجتهاد بغير القياس ، وعلى ذلك فكلمة الإستحسان عنده تشمل هذين النوعين : الاستحسان الاصطلاحي عند المتأخرين من المالكية ، والمصالح المرسلة ؛ وكذلك كانت كلمة الاستحسان عند مالك تعم النوعين ، وذلك لأن الشافعي إنما كان هدفه في كتاب « إبطال الاستحسان » هو الرد على أصحاب مالك الذين أخذوا القول به عن الإمام مالك رضي الله عنه .

٥٠٠ — والاستحسان في المذهب الحنفي (وهو لم تدخل فيه المصالح المرسلة قط) ، هو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه يقتضي العدول ، كالعدول عن القياس لأجل النص أو الإجماع ، أو العرف ، أو الضرورة ، أو العدول عن القياس الذي تكون علته ظاهرة ، إلى قياس آخر علته خفية ، ولكنها أقوى تأثيراً .

أما الاستحسان عند المالكية بعد انفصاله عن المصالح المرسلة فهو الحكم الذي يخالف فيه القياس في أمر جزئي مصلحة فهو مقابل للقياس ، مخالف له في الموضع الذي كان فيه القياس ، ذلك لأن اطراد القياس قد يؤدي إلى أمر يكون فيه ظلم أو حرج .

والمصالح المرسلة هي التي لا يشهد لها نص من الشارع بالإثبات أو المنع فهي مرسلة ، وقد ثبت من مجموع النصوص الشرعية أن المصالح مطلوبة ، ورفع الضرر لازم ، فبمجموع هذه النصوص وبعمل الصحابة ثبت أن كل أمر فيه مصلحة مطلوب ما لم يقم دليل على المنع .

٥٠١ — هذه كلمات قدمنا بها كلام ابن حزم في الاستحسان ليتحرر المقام قبل أن نخوض مع ابن حزم فيما خاض فيه ، وفيما أثاره من خلاف .

ويظهر أن الاستحسان عند ابن حزم هو الاستحسان بمعناه العام الذي يشمل المصالح المرسلة ، والاستحسان الاصطلاحي الذي ميزه المالكية من بعد ذلك ، وذلك لأن ابن حزم لم يتكلم في المصالح المرسلة ، وقد اقتصر

أخذه على النص أو الإجماع القائم عليه ، ولم نره تصدى لإبطال المصالح المرسلة : فهو لا شك يدخلها في الاستحسان .

وابن حزم يرى أن الاستحسان شطط في الاجتهاد ، لأن الاستحسان يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص والأزمان ، فما يعده حسناً ناس يعده قبيحاً آخرون ، ومايعده مصلحة يعده ناس آخرون مضرة ، فتبطل الحقائق الشرعية وتضطرب ، ولذا يقول :

« من المحال أن يكون الحق فيما استحسنا دون برهان ، لأنه لو كان ذلك لكان الله تعالى يكلفنا ما لا نطيق ، ولبطلت الحقائق ، ولتضادت الدلائل ، وتعارضت البراهين ، ولكان الله تعالى يأمرنا بالاختلاف الذى نهانا عنه وهذا محال لأنه لا يجوز أصلا أن يتفق استحسان العلماء كلهم على قول واحد على اختلاف هممهم وطبائعهم وأغراضهم ، فطائفة طبعها الشدة ، وطائفة طبعها اللين ، وطائفة طبعها التصميم ، وطائفة طبعها الاحتياط ، ولاسبيل إلى الاتفاق على استحسان شىء واحد مع هذه الدواعى والخواطر المهيجة ، واختلافها واختلاف نتائجها وموجباتها ، ونحن نجد الحنفيين قد استحسنوا ما استقبحه المالكيون ، ونجد المالكيين قد استحسنوا قولاً قد استقبحه الحنفيون ، فبطل أن يكون الحق فى دين الله عز وجل مردوداً إلى استحسان بعض الناس ؛ وإنما يكون هذا — والعياذ بالله — لو كان الدين ناقصا . فأما وهو تام لا مزيد فيه ، مبين كله منصوص عليه أو مجمع عليه ، فلا معنى لمن استحسن شيئاً منه أو من غيره ؛ ولا لمن استقبح أيضاً شيئاً منه أو من غيره . والحق حق ، وإن استقبحه الناس ، والباطل باطل وإن استحسنه الناس ؛ فصح أن الاستحسان شهوة واتباع للهوى وضلال ؛ وبالله تعالى نعوذ من الخذلان »[1] .

٥٠٢ — هذا كلام ابن حزم فى الاستحسان ، وهو يرى أنه باب من الفقه غير منضبط ، وأنه يؤدى إلى أن يستحسن فقيه ما لا يستحسنه آخر ،

---

(١) الإحكام ج ٦ ص ١٧ .

فتضطرب الأحكام ، ولاتنضبط الشريعة ، فوق أنه لا شرع إلا من نص، وهنا نلاحظ عليه أنه اعتبره حكما بالهوى والشهوة ، والحقيقة أنه حكم لابالهوى ولابالشهوة ، ولكنه حكم مستمد من مجموع علم الفقيه بمقاصد الشريعة وغاياتها ، نعم إن بعض المالكية وهو ابن رشد الكبير ذكر أنه ما ينقدح فى قلب الفقيه من غير أن يرده إلى أصل بعينه ، لكن ذلك ليس معناه أن الأمر يرجع إلى هوى الفقيه وشهوته ، بل الأمر فيه يرجع إلى منطقه الفقهى ، أو إلى القواعد العامة الشرعية التى تتجه إلى مصالح الناس وما ينفعهم فى معاشهم ومعادهم ، فليس الحكم فيه إلى الهوى ، ولكن إلى العقل الاسلامى المتتبع لمصادر الشريعة وموارده‍ا .

ومع ذلك ليس كل المالكية قال فى استحسان مقالة ابن رشد هذه التى تجعل المرجع فيه إلى تقدير الفقيه المجرد ، بل كثرة المالكية ، والحنفية جميعاً قالوا إنه منضبط محكم الرتاج ، وليس الباب فيه مفتوحا على مصراعيه ، حتى يدخل الهوى والشهوة إليه .

فالمالكيـــة يقررون أن الاستحسان باب من أبواب المصلحة المتقررة الثابتة التى تتصل بضرورات الانسان أو حاجته أو كمالياته ، أى المصلحة التى يثبت أوامر الشارع ونواهيه أنهـــا ملائمة لمقاصده ، وليست متنافرة مع أحكامه والهوى والشهوة ليس إرضاؤهما من المصالح الملائمة لمقاصد للشارع إذ أن الشرائع السماوية نزلت لتهذيب النفوس ، والعمل على سيطرتها على أهواء النفس وشهوتها .

والحنفية يضبطون الاستحسان ضبطا أحكم من هذا . فلاينا‌ط بمصلحة بل يناط إما بالاجماع أو بالعرف أو الضرورة ،أو علة قياسية أقوى تأثيراً من العلة الظاهرة ، فهو ليس مطلقاً يترك لتقدير الفقيه ، بل هو مقيد ، والحنفية يرون فى الاستحسان أن يجرى الحكم على خلاف القياس ولو كان الذى دعا إلى ذلك نصًّا فيطلقون على الأخذ بالنص وترك قياس أساسه علة مطردة ـــ كلمة الاستحسان ومن ذلك قول أبى حنيفة عندما سمع حديث أبى هريرة فى عدم إفطار من أكل أو شرب ناسياً ، « لولا الحديث لأخذنا بالقياس » .

فليس الاستحسان عندهم أخذا بحكم الشهوة، إنما هو أخذ بحكم قواعد مقررة وترجيحها على أخرى .

٥٠٣ — بقى أن نتكلم فى تغيير المصالح ، فما يكون مصلحة عند قوم قد يكون مضرة عند آخرين ، وما يكون مصلحة فى إقليم يكون مضرة فى غيره، وما يكون نافعاً فى زمان يكون ضارا فى غيره ، فابن حزم يرى فى ذلك اضطراباً فى أحكام الشرع ، لأنه يرى الحق واحدا فى كل البلاد والأمصار ، وفى كل الأحوال ولكل الأشخاص ، وإن ذلك يؤدى إلى اختلاف الحق ، وتعدده ؛ ثم لو كان الأخذ بالمصلحة أو الاستحسان المشتق منها أمراً سائغاً فى الشرع لكان مؤدى ذلك أن الشرع يسوغ لنا الاختلاف بل يأمرنا بالاختلاف، وهو الذى أمرنا بالاتفاق، وأن نرجع عند الاختلاف إلى كتاب الله وسنة رسوله، ليكون الاتفاق فى ظلهما دائما ويخرج المكلف عن نطاقهما أبداً .

ذلك كلام ابن حزم وإنه عند النظر الدقيق لا نرى لكلامـــه مورداً إذا أخذ بالاستحسان والمصالح فى غير موضع النص ، وعند عدم وجوده وذلك لأن هذا الاختلاف لا يؤدى إلى تعدد الحق ، بل الحق واحد ، بيد أنه فى حال يكون آمراً بفعل ، وفى حال أخرى ذات الحق يكون ناهيا عن الفعل نفسه، وهو واحد فى الأمرين، والباعث واحد فى الأمرين فإن الطبيب قد يرى فى حال الجسم ما يوجب تناول دواء معين ، وفى حال أخرى يرى أن مصلحة هذا الجسم أن يتجنب هذا النوع من الدواء ، فإنه فى الأولى كانت المصلحة فى تناوله ، وفى الثانية كانت المصلحة فى اجتنابه ، فالحق واحد فى الأمرين، لأن الأساس هو مصلحة الجسم، وهى واحدة فى الحالتين.

كذلك الحال إذا كان أمر من الأمور صالحاً لقوم ، وغير صالح لآخرين فإن الحق يقتضى أن يباح هذا الأمر لمن يصلح لهم ، ويباح لمن لا يصلح لهم وهكذا كل شؤون الحياة ، وكل الأحكام المتصلة بها، وكل الدراسات المصلحية التى لا يكون فيها نص من الشرع يكون واجب الاتباع فى كل الأحوال والأمصار والأزمان .

٥٠٤ — هذه نظرات ابن حزم إلى الاستحسان الذى هو شعبة من شعب الاجتهاد بالرأى، وقد رأينا ابن حزم ينظر إليه من جانبه المتحيز الذى لا يقبل الآراء فى الدين جملة وتفصيلا، ذلك لأن النصوص عنده كل شىء ولا عبرة عنده بغير النصوص الظاهرة الواضحة.

وقد نهج فى إبطال الاستحسان منهج الشافعى رضى الله عنه من أن الشافعى اعتبر من استحسن فقد شرع، وقد ذكر رضى الله عنه أن الاستحسان لاضابط له والاجتهاد على مناهجه يؤدى إلى اضطراب الأحكام، وهو الذى قال «إن الاستحسان تلذذ [1]» وبذلك القول نفسه قال ابن حزم رضى الله عنه.

* * *

---

(١) الرسالة ص ٤٨٢، وراجع فى بحث الاستحسان كتاب الشافعى ص ٣٢١ وما يليها، الطبعة الأولى للمؤلف.

٣ — الذرائع

٥٠٥ — يستنكر ابن حزم الاجتهاد عن طريق الذرائع ، لأن ذلك النوع باب من أبواب الرأى وقد استنكر هو الرأى كله بشعبه .

وقبل أن نذكر نصوصه نقول كلمة موجزة تعرف الاجتهاد بالذرائع الذى أخذ به المالكية ، وأكثر منه الحنابلة .

إن ذلك الأصل أساس من أسس الفتوى عند هؤلاء الفقهاء الذين أشرنا إليهم ، والأصل فيه أن الشارع إذا كلف العباد أمراً ، فكل ما يتعين وسيلة له مطلوب بطلبه ، وإذا نهى عن أمر ، فكل ما يؤدى إلى الوقوع فيه حرام أيضا ، وقد ثبت ذلك بالاستقراء للتكليفات الشرعية طلباً ومنعاً ، فقد وجدنا الشارع ينهى عن الشىء وينهى عن كل ما يوصل إليه ، ويأمر بالشىء ويأمر بكل ما يوصل إليه ، أمر بصلاة الجمعة ، وأمر بالسعى إليها ، وأمر بترك البيع ، لأنه سبيل السعى إليها ، وأمر بالمحبة بين الناس ، ونهى عن التباغض والفرقة ، فنهى أن يخطب الرجل على خطبة أخيه ، وأن يستام على سوم أخيه أو يبتاع على بيع أخيه ، وماذاك إلا لأنه ذريعة إلى التباغض المنهى عنه . وقد قسم الشارع المواريث بين أهلها ونهى عن كل ما يؤدى إلى تغيير القسمة ، فنهى عن الوصية لوارث ، وعن منع الوارث من حقه ، ولذلك قرر السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار أن المطلقة طلاقاً بائنا فى مرض الموت ترث حيث يتهم بقصد حرمانها من الميراث ، وإن لم يثبت قصد الحرمان ، لأن الطلاق فى الغالب فى هذه الحال يقصد به الحرمان ، إلا إذا قام الدليل على خلافه ، كأن يكون الطلاق بطلبها فإن ذلك يكون دليلا قاطعاً على أنه لم يقصد حرمانها ، والنبى صلى الله عليه وسلم نهى أن

تقطع يد السارق فى الغزو ، لكيلا يكون ذلك ذريعة إلى التحاق السارق بالعدو ، فيكون عيناً على المسلمين يكشف عوراتهم[1] .

لهـذه المبادىء المقررة والتى أثبتها الاستقراء استنبط المالكية والحنابلة من هذا أن كل ما يكون ذريعة لحرام يكون حراماً ، وما غلب أنه يكون ذريعة له يكون حراما ، فيحرم بيع السلاح وقت الفتن ، ولو حصل البيع لا يكون صحيحاً عند الحنابلة والبيع الذى يكون ذريعة للربا يكون فاسداً .

وبهذا ينتهى المالكية والحنابلة إلى تقسيم أحكام الشريعة إلى قسمين : مقاصد وذرائع ، والمقاصد هى الأمور التى تكون فيها المصالح والمفاسد ، فالمصالح مطلوبة ، والمفاسد منهى عنها ، والذرائع هى الأمور التى تفضى غالباً إلى المقاصد وهى مطلوبة إن كانت تفضى إلى مطلوب . ومنهى عنها إن كانت تفضى إلى منهى عنه .

٥٠٦ — هذا هو المبدأ فى أصل ذاته ، وابن حزم يعارضه ، ويهون من أمره مع أنه جليل فى مغزاه ، محكم فى معناه ، وهو يقول فيه : « ذهب قوم إلى تحريم أشياء من طريق الاحتياط ، وخوف أن يتذرع منها إلى الحرام البحت ، واحتجوا فى ذلك بقول النعمان بن بشير سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « إن الحلال بين ، وإن الحرام بين ، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس ، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ، ومن وقع فى الشبهات وقع فى الحرام كالراعى يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه ، وإن لكل ملك حمى وحمى الله محارمه » [2].

ونرى من هذا أن ابن حزم يقصر باب الذرائع على الابتعاد عن الشبهات خشية الوقوع فى الحرام ، ولكن الذين فتحوا باب الذرائع على مصراعيه من المالكية والحنابلة لم يقصروه على تجنب المشتبه فيه للاحتياط ، بل إن الذرائع عندهم تتناول ثلاثة أمور : (أولها) موطن الاشتباه ، وهو أدناها ،

---

(١) راجع فى هذا كتاب ابن حنبل ص ٣١٤ للمؤلف

(٢) الإحكام جـ ١ ص ٢ .

وطلبه ليس فى قوة طلب غيره (وثانيها) الابتعاد عن كل ما يؤدى إلى الحرام كبيع السلاح فى الفتنة على ما ذكرنا ، ويسمى هذين النوعين سد الذرائع . (وثالثها) طلب الذرائع التى تؤدى حتما إلى المطلوب ، كالسعى للصلاة ، وكالسعى للرزق للإنفاق على الزوجة ومن يعول ، وكبيع مال المدين لسداد دينه ، وهذه كلها ذرائع مطلوبة . لأنها السبيل إلى مطلوبات مقررة بصريح النصوص من الشارع الحكيم .

ولذا نقول إن ابن حزم فى كلامه قصور ، إذ قصر الذرائع على المعنى الذى ذكره وهو ترك المشتبه فى أنه حرام ، خشية أن يرتع فى الحرام لأن من حام حول الحمى أوشك أن يقع فيه .

٥٠٧ — وابن حزم إذ قصر باب الذرائع على ما تضمنه الحديث الذى رواه النعمان بن بشير ، قرر أن ما اشتمل عليه الحديث ليس حكما تكليفيا لأنه لا يحرم شىء إلا إذا كان ثمة نص قاطع على تحريمه . لأن أدلة الحلال ثابتة بيقين من مثل قوله تعالى : « خلق لكم ما فى الأرض جميعاً » وقوله تعالى : « قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالا ، قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون » ولم يأذن الله تعالى بتحريم المشتبه فيه تحريما قاطعاً ، فلم يبق إلا أنه على الأصل الثابت بالنصوص ، وهو الحل .

وماذا يصنع ابن حزم فى الحديث ، إذا لم يكن داعيا لتحريم المشتبه فيه ، إنه يقول إن الحديث للحض على الورع وصيانة الدين والنفس ، حتى لا تقع فى المحرمات ، فهو ليس للتكليف ، إنما هو دعوة إلى الورع ، والورع يقتضى الامتناع عن بعض المباحـــات صوناً للنفس عن كل دواعى الهوى ، ولذا يقول :

« هذا حض منه عليه السلام على الورع ، ونص جلى على أن ما حول الحمى ليس من الحمى ، وأن تلك المشتبهات ليست بيقين من الحرام ، وإذا لم تكن مما فصل من الحرام ؛ فهى على حكم الحلال بقوله تعالى : « وقد فصل ما حرم عليكم » فما لم يفصل فهو حلال بقوله تعـــالى : « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعـــا » وبقوله صلى الله عليــــه

وسلم : « أعظم الناس جرما فى الإسلام من سأل عن شىء لم يحرم ، فحرم من أجل مسألته » .

فالحديث الذى يدعو إلى تجنب المشتبه فيه هو حض على الورع ، وابن حزم يفرق بين الإيجاب والحض ، فإن الإيجاب تحريم قاطع ، أو أمر قاطع ، والحض دعوة إلى ما ينبغى اجتنابه ، وما ينبغى عمله ، ويروى فى ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً مما به بأس » ثم يقول : « القول فى هذا الحديث كالقول فى حديث النعمان ، سواء بسواء وإنما هو حض لا إيجاب » .

٥٠٨ — وعلى ذلك لا يحرم ابن حزم فعلا لخشية أن يؤدى إلى أمر آخر محرم ولكن إن كان يقين بالحرام ، وإن لم يعلمه بعينه ، فإن التحريم يكون لهذا اليقين ويضرب لذلك مثلا : ماءين فى إناءين ، أحدهما طاهر بيقين والآخر نجس بيقين ولكن لم يعلم الطاهر منهما ، ولا النجس ، فإنه لا يصح التوضؤ بهما معاً ، لأنه يكون حاملا للنجاسة بيقين . ويقول فى ذلك : « كل فعل أدى إلى أن يكون فاعله متيقنا أنه ارتكب حراما فى حالته تلك ، وذلك نحو ماءين ، كل واحد منهما مشكوك فى طهارتـه ، متيقن نجاسة أحدهما بغير عينه ، فإذا توضأ بهما جميعا كنا موقنين بأنه إن صلى صلى وهو حامل نجاسة ، وهذا لا يحل ، وكذلك القول فى ثوبين : أحدهما نجس بيقين لا يعرف بعينه »[1] .

٥٠٩ — وعلى ذلك ينتهى بأنه ما لا يثبت تحريمه لا يصلح لمفت أن أن يفتى بأنه حرام بدعوى أنه يؤدى إلى حرام ، ويقول فى ذلك قولا لا يجزم به : « ومن حرم المشتبه ، وأفتى بذلك وحكم به الناس ، فقد زاد فى الدين ما لم يأذن به الله تعالى وخالف النبى صلى الله عليه وسلم ، واستدرك على ربه بعقله أشياء من الشريعة ، ويكفى من هذا كله إجماع الأمة كلها عصراً عن عصر أن من كان فى عصره عليه السلام ، وبحضرته فى المدينة إذا أراد شراء شىء مما يؤكل أو يلبس أو يوطأ أو يركب أو يستخدم أو يتملك أى شىء كان — أنه كان يدخل سوق المسلمين ، أو يلقى مسلماً

---

(١) الإحكام ج ٦ ص ٤ .

يبيع شيئاً ويبتاعه منه — فله ابتياعه مالم يعلمه حراماً بعينه ، وما يغلب الحرام عليه غلبة يخفى معها الحلال . ولاشك أن فى السوق مغصوباً ومسروقاً ومأخوذاً بغير حق وكل ذلك قد كان فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم . فما منع النبى صلى الله عليه وسلم من شىء من ذلك. ثم يروى بعد ذلك أن النبى صلى الله عليه وسلم : سأله أصحابه رضى الله عنهم ، فقالوا : إن أعراباً حديثى عهد بالكفر يأتوننا بذبائح ، لاندرى أسموا عليها أم لا ، فقال عليه السلام : « سموا عليها وكلوا » وقد روى أنه صلى الله عليه وسلم أمر من أطعمه أخوه شيئاً أن يأكل ولا يسأل ، فنحن نحض الناس على الورع ، كما حضهم النبى صلى الله عليه وسلم ، ونندبهم إليه ، ونشير عليهم باجتناب ما حاك فى النفس ولانقضى بذلك على أحد ، ولانفتيه به فتيا إلزام ، كما لم يقض بذلك النبى صلى الله عليه وسلم » (١) .

٥١٠ — ويشتد ابن حزم كعادته فى القول والكتابة فى نقـــد هذه الفكرة ، ثم يحكم بأن التحريم والتحليل لايثبت بالظن ، ومن حرم للذرائع فقد حرم بالظن والله تعالى يقول : « إن الظن لايغنى من الحق شيئا » ويقول فى ذلك قولا شديداً ، وهو : « كل من حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن أمره ، أو بشىء خوف ذريعة إلى مالم يكن بعد، فقد حكم بالظن ، وإذا حكم بالظن ، فقد حكم بالكذب والباطل ، وهذا لايحل ، وهو حكم بالهوى وتجنب للحق ، نعوذ بالله من كل مذهب أدى إلى هذا ، مع أن هذا المذهب فى ذاته متخاذل متفاسد متناقض لأنه ليس أحد أولى بالتهمة من أحد ، وإذا حرم شيئاً حلالا خوف تدرع إلى حرام فليخص الرجال خوف أن يزنوا ، وليقتل الناس خوف أن يكفروا ، ولتقطع الأعناب خوف أن يعمل منها الخمر ، وبالجملة فهذا المذهب أفسد مذهب فى الأرض لأنه يؤدى إلى إبطال الحقائق كلها ، وبالله تعالى التوفيق » (٢) .

هذا كلامه بنصه قد نقلناه ليتبين مقدار تعصبه لمناهجه ، وتشدده فى رد

---

(١) الإحكام جـ ٦ ص ٧ .
(٢) الإحكام جـ ٦ ص ٢٣ .

كل باب من أبواب الاجتهاد بالرأى ، ولو كان يؤدى إلى حماية النفس من المحرمات وتحصينها من المنهيات المقطوع بها ، ولنا على كلامه بضع ملاحظات لابد من الإشارة إليها .

٥١١ — وأول الملاحظات أن المشتبه فيه مشكوك فى حله أوفى حرمته ، وأن استسهاله والإقدام عليه قد يغرى النفس على انتهاك المحرمات ذاتها فإن من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه ، وإن ذلك بلاشك لايوجب اعتباره حراما حرمة قاطعة ، ولم يقل أحد من علماء المسلمين أن ما يشتبه فيه يكون تحريمه كتحريم المقطوع بحرمته بمقتضى النص الصريح فيه ، فإن الذين قد أفتوا بتحريم بعض المشتبه لم يقطعوا بالتحريم فيه ولكنهم قالوا إنه الاحتياط فى الدين ، فمالك الذى قال إن نساءه جميعاً يطلقن ، إذا طلق واحدة — لم يحرم ذلك تحريماً قاطعاً إنما يتصون ويحتاط فيفتى بأنهن طلقن جميعاً وكنا نرى وقد احتاط ذلك الاحتياط للرجل أن يحتاط للنساء أيضاً ، بأن يطالبه بتطليقهن جميعاً ، ليجوز لهن أن يتزوجن لأنهن لكى يحل لهن أن يتزوجن زواجاً لاشك فيه لابدأن يكون طلاق كل واحدة لاشك فيه ، وتحريمها على الأول لا شك فيه ، وهذا ما أخذه ابن حزم على المالكية فإنهم احتاطوا للرجل ، ولم يحتاطوا للمرأة .

الملاحظة الثانية — أن العبرة فى إفضاء الأمر إلى تحريم هو غلبة الظن ، وكونه يؤدى إلى ذلك غالباً ، وفى القليل لايؤدى ، وعلى ذلك لا يصح أن يقال إنه بمقتضى هذا الفرض يجب أن يخصى الرجال لكيلا يزنوا ، ويقتل الناس لكيلا يفسدوا وتمنع غروس العنب حتى لاتتخذ خمراً إلى آخره ، فإن ذلك لايتأتى ، ولا يقاس على سد الذرائع إذ أنه ليس الغالب على الناس الزنى ، وليس الغالب فى العنب أن يتخذ للخمر ، إلخ .

ثم إنه فوق ما تقدم نهى الله سبحانه وتعالى عن المثلة وحث على التناسل ، وحمى النفوس من أن تقتل ، والأموال من أن تنتهك ، فلا يصح أن يقال تخصى الرجال وتقلع الأعناب ، إلى آخره ، لأنها موضع نهى بالنص ، فلا يصح أن يباح ما حرم لذاته ، بدعوى أنه ذريعة لما

حرم الله ، فإنها محرمات لذاتها ، فلا يصح أن تكون مباحة ، لإفضائها إلى محرم غيرها ، فإن المحرم لذاته يرجح جانبه عما يفضى إليه فلا يعتدى على إنسان لأنه يخشى أن يعتــدى على غيره ولا يصح إيقاع ظلم مؤكد لخشية وقوع ظلم متوقع .

الملاحظة الثالثة — أن العلماء الذين قرروا ســد الذرائع ، وإيجاب الذرائع نظروا إلى الأمور التى تقصد قصداً لارتكاب المحرم . كمن يتخذ البيع سبيلا للربا ، وكمن يتخذ الزواج المؤقت سبيلا لتحليلها لمطلقها ثلاثاً ، وكمن يهب أمواله فى مرض الموت ليمنع ميراث الورثة من حقهم المشروع الذى تصدى لبيانه كتاب الله تعالى ، فمن قصد إلى هذه الأمور ليهدم ما قرره الشارع ، ويخالف المقررات الشرعية ، ويستبيح المحرمات فقصده مردود عليه ، ولذلك قالوا إن هذه الذرائع تكون حراماً والتصرفات التى تنعقد بقصدها تكون باطلة ، والغرض من الذرائع سداً وإيجاباً هو حماية ما أمر به الشارع أو نهى عنه . لا التزيد على الشارع .

والاعتبار فى الذرائع أمران :

(أولهما) قصد المكلف إلى التخلص من أمر شرعى كمن يتحايل للتخلص من فريضة الزكاة بأن يهبها مثلا للفقير ليردها إليه ، أو يبيعها مع شىء ثم يشتريها من الفقير ، فإن هذا محرم لأنه ذريعة مؤكدة لهدم ما أمر به الله .

(ثانيهما) أن يكون الغالب الكثير أن يكون أمر من الأمور فى وقت من الأوقات يؤدى إلى ما حرم الله تعالى فإنه يكون حراما فى ذلك الوقت وحده دون ما سواه ، كبيع السلاح فى أيام الفتن .

٥١٢ — واقد نقد ابن حزم الفقهاء جميعاً نقدا مراً ، لأنهم يبطلون شهادة الأصول لفروعهم والفروع لأصولهم لمظنة الكذب ، فهو يلزم القضاء بقبول شهادة الأصول والفروع والحكم بها ما داموا عدولا فى

ذات أنفسهم » . ويقرر أنه لايصح أن ترد شهادة العدل للتهمة . لأنها مظنونة والعدل مؤكد ، ولا يغلب مظنون على مؤكد ، ويقول فى ذلك : « لقد أداهم هذا الأصل الفاسد إلى أن حكموا فى أشياء بالتهمة التى تحل ، فأبطلوا شهادة العدول لآبائهم وأبنائهم ونسائهم وأصدقائهم تهمة لهم بشهادة الزور والحيف . والحكم بالتهمة حرام لايحل ، لأنه حكم بالظن ، وقد قال تعالى عائباً لقوم قطعوا بظنونهم ، فقال تعالى : « وظننتم ظن السوء ، وكنتم قوماً بورا » وقال تعالى عائباً قوماً قالوا : « إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين » قال تعالى : « ومالهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ، ولقد جاءهم من ربهم الهدى» وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (الظن أكذب الحديث) (١) .

وبهذا نرى ابن حزم يعجب من ألا تقبل شهادة العدول على أصولهم وفروعهم مع أن العدالة لا يصح أن تنتفى بالتهمة ، ونحن من جانبنا نعجب أشد العجب من استغرابه ومن اتخاذها دليلا على فساد الأصل الذى أدى إليها . إن شهادة العدول على فروعهم وأصولهم ونسائهم لايصح أن تقبل .

(أولا) لمكان التهمة الشديدة التى قد تؤثر فى العدول ، فمن الذى يرضى بأن يشهد على ابنه ليزج به فى غيابات السجن .

(وثانياً) لأن شهادة الإنسان لأصله أو فرعه أو زوجه هى شهادة الإنسان لنفسه لأن ولده هو ، والناس يؤثرون أولادهم وأزواجهم على أنفسهم ، فمن ادعى دعوة وشهد له أصله أو فرعه أو زوجه ، فإنما قضى له بدعواه ، ولا قضاء بمجرد الدعوى .

(وثالثاً) أن قبول شهادة العدل لأصله أو فرعه أو زوجه إحراج له أشد الإحراج ، لأنه إن قال الحق أغضب ذويه ، وكان فى خلاف شديد معه ، وتنافر مستمر فيكون قبول الشهـــادة مفضياً إلى القطيعة بين

---

(١) الإحكام جـ ٦ ص ١٣ .

ذوى الرحم القريبة ، وإن شهد لهم بغير الحق أغضب الله تعالى ، فجعله الشارع بمنجاة من ذلك الحرج ، ولم تقبل شهادة العدل لهؤلاء صوناً لعدالته ولرحمته وليكون القضاء بالقسطاس .

٥١٣ — هذه نظرات ابن حزم إلى الرأى بشعبه ، ونراه فى إبطاله قد اتسم كلامه بثلاث سمات واضحة فيه :

(أولاها) أن الأدلة التى يسوقها كان يأخذ فيها بظواهر ألفاظها ، ولا يتجاوز ذلك الظاهر إلى غيرها ، بل إنه يحتج بما يؤخذ من بادئ اللفظ دون سواه .

(ثانيتها) أنه ما كان يتجه إلى معانى الشريعة ولبها أصلا ، فهو لايتجه إلى مقاصدها ، بل لا يفرض لها مقاصد إلا التكليف . وليس لنا أن نبحث وراء هذا التكليف عن علة ، وإن ذلك عنده مجاوزة للحد ، وسير فى غير الجادة ، ولافرق عنده بين نص خاص بالعبادات ، ونص يتعلق بالمعاملات ، فكلاهما تكليف ، وهما فى التكليف يستويان .

(الثالثة) التعصب الشديد لظاهريته ، حتى إن ذلك التعصب ليحول بينه وبين استيعاب كلام مخالفيه استيعاباً تاماً ، وقد كان ذلك بلا ريب نقصاً فى دراساته ، وأحسب أنه لو كان قد اطرح التعصب جانباً فى بحوثه الفياضة لكان ذلك أنفع لنفسه ، وللناس .

وقد آن أن ندرس بعض أبواب فقهية على منهاجه لتكون تلك الدراسة نماذج لذلك المنهاج ، وقبل أن نخوض فى ذلك نذكر كلمة عن مقام فتوى الصحابى فى استدلاله الفقهى .

٤ — فتوى الصحابي

٥١٤ — ابن حزم يقرر أنه لا يسوغ تقليد أحد لا من الصحابة ولا من غيرهم لامن الأحياء ولا من الأموات ، ويعتبر الأخذ بقول الصحابي من غير حجة من السنة النبوية تقليداً غير جائز فى دين الله تعالى ، فإنه لا يأخذ إلا بالكتاب أو السنة ، أو الإجماع القائم على نص منهما ، أو الدليل المشتق من هذه الأمور الثلاثة ، فالصحابي لايحتج بقوله ، لأنه ليس إلا بشراً من البشر ، وإنه ليروى مثل ذلك الرأى عن الشافعي ، إذ روى عنه أنه قال فى قول الصحابي ، كيف آخذ بقول من لو عاصرته لحاججته ، ولكن الصحيح أن الشافعى كان يأخذ بأقوال الصحابة إذا اجتمعوا ، وإن افترقوا اختار من أقوالهم ، ولايعدوها إلى غيرها ، وإن تلك الكلمة التى رويت عنه إنما كانت عند التعارض بين حديث وقول صحابي فإنه بلا شك يكون قول الصحابي غير جدير بالاتباع ، إذ لا قول لقائل أمام قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كما قال الإمام مالك رضى الله عنه « كل إنسان يؤخذ بعض قوله ، ويرد بعضه إلا صاحب هذه الروضة » . .

٥١٥ — ولكن مع أن ابن حزم يصرح مراراً بأنه لا يأخذ بقول الصحابة ، وأنه لا يعتبر حجة إلا ما ذكرنا من أبواب الاستدلال فى الفقه الإسلامى — نجده كثير الذكر لأقوال الصحابة ، بل إن كتبه الفقهية سواء أكانت فى الفروع أم كانت فى الأصول تزخر بأقوال الصحابة ، وإذا قلنا أنها تشتمل على أكبر مجموعة من أقوال الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم لم نكن مغالين ، ولم نكن مخطئين ، فكيف يفسر نقله عنهم مع تصريحه المتكرر بأنه لا يعتبر أقوالهم حجة .

إن ابن حزم يذكر أقوال الصحابة لأحد أمور ثلاثة :

(أولها) أن يذكر أقوالهم محتجاً بها، مستدلا على دعواه بها، ويكون ذلك إذا كانت الفتيا التى ينقلها موضع إجماعهم، أو يدعى هو موضع إجماع منهم لم يختلف فيها أحد منهم، كالنظر الذى اختاره فى انعقاد الخلافة، فقد ذكر أنهم أجمعوا ثلاث مرات كل مرة على طريقة من طرق انعقاد البيعة — أولاها — أن يعهد الخليفة لمن يليه — والثانية — أن يعهد لأحد الأشخاص باختيار الخليفة، كما كان الأمر فى اختيار عثمان رضى الله عنه — والثالثة — أن يدعو أحد من استوفى شروط الإمامة لنفسه، ويطيعه الناس، كما فعل على رضى الله عنه، فإن هذه الطرق الثلاث قد وافق الصحابة على كل واحدة منها بالإجماع، فكان إجماعهم دليلا على جواز هذه الطرق الثلاث.

(الأمر الثانى) الذى من أجله كان يذكر أقوال الصحابة — هو أن يلزم الجمهور بمناهجهم، فقد رأى جمهور الفقهاء يأخذون بأقوال الصحابة، فكان عند الجدال مع أتباع الأئمة الأربعة يذكر فتاوى الصحابة وأقوالهم ليلزمهم بها وليشككهم فى مناهجهم الذى ارتضوه، وطريقتهم التى سلكوها، كما رأيناه فى إبطال الرأى، فقد أكثر فى ذلك من أقوال الصحابة أبى بكر وعمر وابن مسعود وغيرهم من مجتهدى الصحابة، وأئمة الفقه عندهم، فكان استشهاده فى هذا المقام مفيداً مع تأييد زعمه الإفحام والإلزام لمن اختلف عليهم وحارب طريقتهم، ونهج غير مناهجهم.

(الأمر الثالث) الذى كان من أجله يذكر أقوال الصحابة أن يزكى قوله بأقوالهم بأن يبين أنها لم تكن غريبة غير مألوفة، بل هى قريبة من صميم الشريعة ومن لبها، وهى تتفق مع أقوال الذين تلقوها من النبى، فهو يستشهد بأقوالهم، لا لأصل الاستدلال بها، بل لتزكية قوله، وبيان أنه أولى بأن يكون الحق فيه من أقوال مخالفيه، ويكون مع الإلزام التزكية والشهادة، من غير أن يعتبر أقوال الصحابة فى ذاتها حجة يؤخذ

بها ، ويتبعون فيها ، ولقد خالف أكثر الصحابة فى أحكام المريض مرض الموت كما سنبين إن شاء الله تعالى .

وإنه من الحق علينا بعد التعرض لأصول ابن حزم بذلك البيان وما اعترض به على أصول غيره ، أن نتجه إلى دراسة لبعض الفروع الفقهية التى تكشف بعض الكشف عن مناهجه كما ذكرنا .

* * *

دراسة لمسائل من فقهه

٥١٦ – بينا الأصول الفقهية التى اعتمد عليها ابن حزم مع سائر الظاهرية فى استنباط الأحكام ، وتفريع الفروع ، وقد حق علينا بعد ذلك أن نقبض قبضة من فقهه ، لنعرف كيف طبق هذه الأصول ، وهل قيد نفسه بها تقييداً محكما ، لم يخرج فى فقهه عنه ؟

لقد ادعى بعض العلماء أن الظاهرية إذ نفوا القياس وقعوا فيه ، وتخلصوا من التسمية ، ولم يستطيعوا التخلص من الحقيقة ، ولذلك ضمنوا ما سموه الدليل شيئاً من القياس ، وقد ذكرنا أن الدليل عندهم لا يدخل فى نطاقه شىء من القياس قط ، ولا نجد فى فروعهم شيئاً من الأقيسة إلا إذا أراد ابن حزم أن يجادل بأقيسة ليفحم من خالفهم بحجة مناهجهم ، وإن كان لايؤمن بها ، كما كان يحاج اليهود والنصارى بأقوال من التوراة وإن كان لايؤمن بها .

وقد تتبعنا الفروع الكثيرة فى المحلى ، وهو ديوان الفقه الظاهرى ، فيه الفقه الظاهرى مفصلا بأدلته ، فلم نجده اعتمد على الرأى إلا فى باب واحد من أبواب الرأى ، وهو الاستصحاب ، وقد فتح بابه على مصراعيه ، فوسع الكثير من أساليب الاستنباط .

وقد اخترنا أن نذكر بعض الفروع التى تكشف مناهج الاستنباط عند الظاهرية عامة ، وابن حزم خاصة .

وهذه الموضوعات ـ بعضها فى النكاح وبعضها فى تصرفات المريض مرض الموت ، وبعضها فى الإجارة ، ولنتكلم فى كل جزء من هذه الأجزاء بكلمة مشيرة ، موضحة المنهاج الظاهرى ولا نخوض بتفصيل إلا بمقدار ما يبين منهاج الاستدلال .

١ – فى النكاح

فرضية الزواج :

٥١٧ – يعتبر ابن حزم الزواج فرضاً لازماً ، بصريح النص بالطلب ، وقد علمنا أن الظاهرية يعتبرون كل طلب يدل على اللزوم ، وهذا نص كلام ابن حزم : وفرض على كل قادر على الوطء إن وجد من أين يتزوج ، أو يتسرى أن يفعل أحدهما ، فإن عجز عن ذلك فليكثر من الصوم . برهان ذلك ما رويناه من طريق البخارى عن عبد الله بن مسعود يقول ، قال النبى صلى الله عليه وسلم : « يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ، ومن لم يستطع فعليه بالصوم ، فإنه له وجاء » ومن طريق مسلم عن سعد بن أبى وقاص أنه يقول : « أراد عثمان بن مظعون أن يتبتل فنهاه رسول الله صلى الله عليه وسلم » ، وهو قول جماعة من السلف . رويناه عن أحمد عن سعيد بن هشام أنه سأل أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها عن التبتل ، فقالت : لا تفعل . أما سمعت قول الله تعالى : « ولقد أرسلنا رسلا من قبلك ، وجعلنا لهم أزواجاً وذرية » فلا تتبتل ، وعن عبد الله بن طاووس عن أبيه أنه قال لرجل : لتتزوجن ، أو لأقولن لك ما قاله عمر لأبى الزوائد : « ما يمنعك من النكاح إلا عجز أو فجور »[١] .

ونرى من هذا أنه يقرر فرضية الزواج على الرجال القادرين على مؤونة الزواج وتكاليفه ، وقد توافرت لديهم البواعث على الزواج من القدرة الجنسية ، ولا فرق فى الفرضية بين رجل يخشى على نفسه الزنى ، وآخر لا يخشى على نفسه ، فكلاهما عليه أن يتزوج ، أى أن الرجل الذى

---

(١) المحلى جـ ٩ ص ٤٤٠ وقد حذفنا أسانيد الأحاديث وقد ذكرها هو ، والسبب فى الحذف هو أن يتجه القارىء إلى نص الحديث رأساً .

يكون فى حال اعتدال نفسى ، وفيه القدرة الباعثة على الزواج ، والنفقة اللازمة له متوافرة لديه ، وقد آتاه الله فضلا من التقى يستطيع به أن يكبح جماح نفسه ، ويضبطها عن الشهوات المردية — هذا الرجل عليه أن يتزوج ولا يسوغ له أن يمتنع إلا أن يتسرى — فإن التسرى يقوم مقام الزواج عنده .

٥١٨ — هذا نظر ابن حزم وجمهور الفقهاء على أن الزواج لايكون فرضا إلا إذا كان الرجل قادراً على الإنفاق ووجدت دواعى الزواج ، وتأكد الوقوع فى الزنى ، إن لم يتزوج ، فإنه فى هذه الحال يكون مطلوبا على وجه اللزوم والفرضية وذلك لأنه أصبح الطريق للكف عن الحرام ، ذلك بأن الزنى حرام لا شك فيه والعفة مطلوبة طلبا لاشك فيه ، وما يتعين سبيلا للكف عن الحرام ، والتزام العفة المطلوبة يكون لازما بلزومها ، أما إذا كان الرجل فى حال اعتدال ، فهو موضع الخلاف بين الظاهرية والجمهور ، فالحنفية [1] والحنابلة والمالكية قالوا : إن الزواج فى حال الاعتدال يكون مندوبا ، لالتزام النبى صلى الله عليه وسلم ، والتزام أكثر الصحابة له ، ولأن النبى صلى الله عليه وسلم صرح بأن النكاح من سنة الإسلام ، فقال عليه السلام : « وإن من سنتنا النكاح ، ومن رغب عن سنتنا فليس منا » .

والشافعية يرون أن الزواج فى هذه الحال لا يكون فرضا ، ولايكون مندوبا ولكنه يكون مباحا ، لأنه ليس من جنس العبادات من حيث إنه طلب لقضاء الوطر الشهوانى ، بل هو من قبيل المباحات ،

---

(١) الحنفية قالوا : إن الزواج تعتريه الأحكام الخمسة التى يقسمون إليها الأحكام التكليفية . فيقولون : إنه فرض إن كان الشخص قادراً على مئونة الزواج . وقادرا على العدالة ، ويتأكد الوقوع فى الزنى إن لم يتزوج . ويكون الزواج واجبا إن كان كذلك ولكنه يخشى الوقوع فى الزنى ، ولايتأكد الوقوع ، ويكون حراما إذا كان يتأكد الظلم إن تزوج ، ويكون مكروها إن غلب على ظنه الظلم إن تزوج ، ويكون مندوبا إن كان فى حال اعتدال وهو قادر على الانفاق والعدالة ، ولايخشى الوقوع فى الزنى .

كالطعـام ، والشراب ، والسكنى ، وغير ذلك من مطالب الجسم ؛ أما العبادات فهى مطاب الروح .

٥١٩ — هذا نظر جمهور الفقهاء بجوار نظر ابن حزم ، ومعـه الظاهرية ونرى ابن حزم يأخذ بظاهر الأمر فى قوله عليه السلام : « من استطاع منكم الباءة فليتزوج » ويرى أنه طلب محتم لازم ، لأن الأمر عندهم يدل بظاهره على الوجوب إلا إذا قام دليل من النص يثبت أنه لا يراد به اللزوم .

ولكن نلاحظ أن ابن حزم لم يأخذ بظاهر النص كله ، لأن النص يأمر بالزواج وابن حزم لا يجعل الفرضية منصبة على الزواج ، بل يجعل الفرضية منصبة على الزواج أو التسرى ، فإما أن يتسرى، وإما أن يتزوج . أى أنه لابد أن يكون من الرجل المكلف أحدهما ، فإمـا الزواج وإمـا التسرى ، ولامناص له من أيهما .

فعلى أى نص اعتمد فى جعل التسرى مساويا للزواج ، فإن كان يعنى الحصانة والصيانة بالتسرى ، فمعنى ذلك أن يعلل النصوص ، والنصوص عند غيره معللة فوجب أن يكون اعتماده على النص الذى يجعل فرضية الزواج فى غير حال التسرى ولعله يعتمد فى ذلك على قوله تعـالى فى آية التعدد ، إذ يقـول : « فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم » . فجعل الزواج مساويا للتسرى بملك اليمين وقد تلمسنا ذلك لأننا لم نجد له نصا فى هذا المقام ، فاتجهنا إلى ما يتفق مع منطقه الذى التزمه .

٥٢٠ — وابن حزم كسائر الظاهرية يجعل فرضية الزواج على الرجال دون النساء ، فهو يخرج الشابات من بين الشباب فى قوله صلى الله عليه وسلم : « يا معشر الشباب » ولكنه إذ يخصص النص ، ذلك التخصيص يعتمد على نص قرآنى ، وحديث نبوى . ولنتركه يشرح حجته ، فهو يقول :

« وليس ذلك (أى الزواج) فرضا على النساء لقول الله عز وجل :

« والقواعد من النساء اللاتى لا يرجون نكاحا » وللخبر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق مالك .. أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « الشهادة سبع سوى القتل — فذكر عليه الصلاة والسلام فيها المرأة تموت بجمع — شهيد ، وهى التى تموت بكراً لم تطمث »[1] .

وترى هنا ابن حزم يجعل الحديث المفيد للزوم الزواج خاصا بالرجال لا يدخل فى عمومه النساء ، لأن القرآن نص على أن من النساء من لا يرجون نكاحا ، فلابد أن ذلك جائز لهن ، ولأن النبى صلى الله عليه وسلم اعتبر المرأة تموت بكرا لم تتزوج من الشهداء ، ولو كان ذلك مستنكرا ما كان محلا للمدح .

٥٢١ — وابن حزم إذ يقرر فرضية الزواج بالأدلة التى ساقها لرد الأدلة التى ساقها بعض الفقهاء للاستدلال على عدم الفرضية ، وقد ساق الحجة ، وعلق عليها فقال : « وقد احتج قوم بخلاف هذا لقول الله تعالى : « وسيداً وحصورا » وهذا لا حجة فيه ، لأننا لم نأمر الحصور باتخاذ النساء ، وإنما أمرنا بذلك من له قوة على الجماع ، وموهوا أيضا بخبرين : أحدهما عن النبى صلى الله عليه وسلم « خيركم فى المائتين الخفيف الحاذ الذى لا أهل له ولا ولد » ، والآخر من طريق حذيفة أنه قال : « إذا كان سنة خمس ومائة فلأن يربى أحدكم جرو كلب خير من أن يربى ولداً » ، وهذان خبران موضوعان لأنهما من رواية أبى عصام العسقلانى ، وهو منكر الحديث لا يحتج به ، وبيان وضعهما أن لو استعمل الناس ما فيهما من ترك النسل لبطل الجهاد والدين ، وغلب أهل الكفر مع ما فيه من إباحة تربية الكلاب » .

وفى الحق إن الجمهور الذين قالوا : إن لم يكن فرضاً قالوا : إنه لو كان فرضا لعد ركنا من أركان الإسلام ، وقد كان فى الصحابة من لم يتزوج وإنما كان النهى عن ترك التبتل بادعاء أن تركه قربة ، ولم يقل الجمهور : إن تركه قربة ، بل الأكثرون على أن النكاح فى حال الاعتدال مندوب إليه.

---

(١) المحلى ج ٩ ص ٤٤١

وهنا نلاحظ أيضاً أن ابن حزم قد نظر إلى معنى الحكم ، وجعل ذلك من أسباب عدم الخبرين ؛ إذ قال : إنه لو أخذ بهما لترك النسل ، وبطل الجهاد ، وغلب الكفر ، وإن ذلك نظر إلى معنى الأحكام وعللها ، وقد نهى هو عن التعليل جملة .

مساواة العبد بالحر فى الزواج من أربع وفى التسرى :

٥٢٢ — يقرر ابن حزم أنه لا يحل لأحد أن يتزوج أكثر من أربع نسوة سواء أكن حرائر أم كن إماء ، وبرهان ذلك قوله تعالى : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع » .

ويقرر أن حق العبد فى ذلك كحق الحر على سواء ، فالعبد أن يتزوج أربعاً من النساء ، كما أن الحر له أن يتزوج أربعاً أيضاً ، وهو بذلك يخالف الجمهور فإنهم يقررون أن العبد له من الحقوق نصف ما للحر ، كما أن عليه من العقوبات نصف ما على الحر ، وعلى ذلك لا يكون للعبد أن يتزوج أكثر من اثنتين ، وإنهم ليحتجون فوق ذلك بأقوال الصحابة ، ويدعون أن الإجماع قد انعقد بينهم على ذلك ، لكن ابن حزم ينكر وجود إجماع من الصحابة على ذلك ، بل أقصى ما فيه أن بعضهم قال ذلك ، ولم يعرف لقوله مخالف ، وما مثل هذا ينعقد الإجماع عنده وإنه ليحكى قوله وأقوال مخالفيه وأصل رأيهم ، فيقول : « عن عمر بن الخطاب قال : ينكح العبد اثنتين . وعن ابن جريج أخبرت أن عمر بن الخطاب سأل الناس كم ينكح العبد ، فاتفقوا أنه لا يزيد على اثنتين ، وعن على بن أبى طالب قال : ينكح العبد اثنتين : وعلى عطاء قال : أجمع أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أن العبد لا يجمع من النساء فوق اثنتين ، وهو قول الحسن وعطاء وأبى حنيفة والشافعى وأحمد وسفيان الثورى والليث بن سعد ، وغيرهم ، وصح عن مجاهد والزهرى أن يتزوج أربعاً ، وبهذا قال مالك : وهذا مما خالف فيه المالكيون صحابة لا يعرف لهم من الصحابة مخالف ، وهذا مما يعظمونه إذا وافق أهواءهم ، ولا حجة فى كلام أحد دون كلام الله ورسوله ،

وقد قال تعالى : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع » فلم يخص عبداً من حر فى ذلك ، وبالله التوفيق »[1] .

وهنا نجد ابن حزم يطرح أقوال الصحابة لسببين ، (أولهما) أنه لم ينعقد بأقوالهم إجماع ، وإن ادعى ذلك ، لأن أخص ما ينتهى الأمر إليه أن بعض الصحابة قالوا قولا لم يعرف له مخالف ، وما بهذا ينعقد الإجماع عنده .

(ثانيهما) أن النص صريح فى ظاهره من عدم التفرقة بين حر وعبد ، فلابد عند التفريق بينهما من سند لهذه التفرقة من الكتاب أو السنة ، فإنهما وحدهما هما اللذان يخصصان نصاً عاماً ، إذ لا تخصيص للنص إلا بالنص .

ومع أن ابن حزم قد وافق المالكية فى هذا الموضوع يأبى إلا أن يوجه إليهم سهام نقده ، فينقدهم فى وفاقه وخلافه معهم ، وإن كانوا هم الكثرة الكبرى وذوو السلطان فى الأندلس ، فهو يقول إنهم بهذا القول ، قد خالفوا أصلهم الذى عظموه وهو ألا يخالف قول الصحابى الذى لم يعرف له مخالف .

٥٢٣ — وابن حزم لا يسوى بين العبد والحر فى جواز التزوج من أربع فقط بل يسوى بينهما فى جواز التسرى ، فإن الحر له أن يتسرى بمن شاء من الجوارى من غير تقييد بعدد ، لقوله تعالى : « فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم » فأطلق الدخول بملك اليمين من غير عدد .

وكما أن ذلك جائز للحر بإطلاق ، فهو جائز للعبد بإطلاق أيضاً ، وذلك لسببين :

(أولهما) أنه لم يرد نص يفرق بين الحر والعبد فى ذلك ، وما دام لا نص فالخطاب عام يشمل الأحرار والعبيد على سواء .

(والسبب الثانى) أن العبد عنده تجوز ملكيته ، فهو يصح أن يكون مالكاً ، وملكه منفصل عن ملك سيده ، وقد قرر ذلك كمبدأ عام

---

(١) المحلى جـ ٩ ص ٤٤٤ مع ملاحظة اختصار الأسانيد .

خالف به جمهور الفقهاء ، أو بالأحرى إجماعهم ، إذ يقررون أن العبد وما ملكت يداه لسيده ، فجاء ابن حزم وقال : أين الدليل على منع ملكيته من الكتاب أو السنة أو الإجماع المعتمد عليهما ، أو الدليل المستمد من هذه الأصول فما دام لا دليل على ذلك ، فالأصل العام الثابت من النصوص التي تقرر الملكية العامة لبني آدم يشمله .

وما دامت الملكية تثبت له ، فإنه يجوز أن يكون مالكاً للإماء ، وله عليهن كل حقوق الملاك ، فله أن يتسرى بهن كما يتسرى الحر على سواء لا فرق بينهما ، وهذا كلام ابن حزم في ذلك :

« وأما تسرى العبد فإن الناس اختلفوا فيه . . فعن ابن عمر أنه كان مماليكه يتسرون ولاينهاهم ، وعن ابن عباس أنه قال لعبد له جارية : استحلها بملك اليمين . ولا يعرف عن أحد من الصحابة خلاف لهذين ، وهو قول الشعبي ، وإبراهيم النخعي والحسن البصري ، وعطاء ، وصح ذلك عنهم وهو قول مالك ، وأبي سليمان وما نعلم خلافاً لذلك من تابع إلا رواية غير مشهورة عن إبراهيم ، والحكم بن عتبة ورواية صحيحة عن ابن سيرين أنهم كرهوا للعبد أن يتسرى كراهية لا منعاً ، ولم يجز ذلك أبو حنيفة ولا الشافعي ، وهم يعظمون خلاف الصاحب الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة ، وقد خالفوا هنا ابن عباس وابن عمر ولا يعرف لهما من الصحابة رضي الله عنهم مخالف ، فوجب الرجوع إلى القرآن والسنة ، فوجد الله يقول « والذين هم لفروجهم حافظون * إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم ، فإنهم غير ملومين » فلم يخص تعالى حراً من عبد ، وقد تكلمنا فيما خلا من كتابنا على صحة ملك العبد لماله ، فأغنى عن ترداده »[1] .

ونراه في هذا لا يحتج بقول الصحابي ، لأنه لا يعتبر ذلك إجماعاً ، بل يتجه صوب الكتاب والسنة ، فيجد الكتاب فيه النص الذي يرشده ويهديه ، لكنه يذكر أقوال الصحابة ، مستأنساً ومزكياً لرأيه ، ومفحماً وملزماً

(١) المحلى جـ ٩ ص ٤٤٥ .

لمخالفيه : إذا خالفوا قول الصحابى ، وهم يحتجون به ملتزمين له إذا لم يكن له مخالف .

٥٢٤ — ونرى من هذا أن ابن حزم قد سلك فى فقهه بالنسبة للأرقاء أن يعطيهم الحقوق التى للأحرار كاملة إلا إذا جاء نص بنقضها ، فإنه حينئذ يعمل النص وقد جاء النص بأن يكون على الرقيق نصف ما على الحر من عقوبة مقدرة قابلة للتنصيف ، ولم يجيء التنصيف فى الحقوق فبقيت على ما كانت عليه ، واعتبر الحقوق مشتقة من الآدمية لا من الحرية ، فحق الملك ثابت بمقتضى النص العام « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً » فهو ثابت للآدميين بمقتضى الآدمية وتنظمها الشرائع ، وليست الملكية خاصة بالأحرار ، حتى لا ينال الأرقاء حظهم منها ، بل هى حظ الإنسانية وحقها بمقتضى تسخير ما فى الكون ، وتنظيم الشرائع لهذه الملكية .

وإنى أوافق ابن حزم فى عدم قياس الحقوق على العقوبات حتى تنصف الحقوق ، كما تنصف العقوبات ، أوافق على الرأى ، وإن كنت أخالفه فى أصل الاستدلال ، فهو لم يوافق على تنصيف الحقوق ، لأنه ينفى أصل القياس ، ويبقى ظواهر النصوص على ما تدل عليه من ظاهر ، ولكننى أقول إن القياس لا تتحقق علته ، وذلك لأن العبد لهوانه فى نظر الناس ، وهوانه فى ذات نفسه ، لا تكون الجريمة منه كالجريمة من غير المهين ، فجريمة الكبير المسئول كبيرة بكبره ، وجريمة الصغير صغيرة بصغره ، فكبرت عقوبة الحر ، وصغرت عقوبة العبد . وليس كذلك الحقوق ؛ فإن الضعيف لا يحرم من الحقوق لضعفه ، ولا يستهان بحقوقه الآدمية لهوان أمره .

(ج) تحريم الزواج من ابنة الزوجة بعد الافتراق عنها :

٥٢٥ — لابن حزم فى هذه المسألة رأى خالف به جمهور المسلمين ، وهو أنه اشترط لتحريم فرع المرأة على من كان زوجها شرطين ؛ وهو أن يدخل بها وأن تكون الربيبة فى حجره ، فإن لم تكن فى حجره فلا تحرم ؛ وقد قرر جمهور الفقهاء أن الشرط الثانى ليس معتبراً فى التحريم ، فتحريم

الربيبة التي دخل بأمها سواء أكانت فى حجره أم لم تكن فى حجره ، وذلك لأن نص التحريم وهو قوله تعالى : « وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن » سيق فيه كونهن فى الحجور مساق الحض على الامتناع عن الزواج منهن ، لأنهن فى الغالب يتربين فى حضانته ورعايته وحجره ، فكأنهن أولاده ، وليس ذلك لتقييد التحريم ، ولكن ابن حزم الظاهرى الذى لا يعتمد إلا على ظواهر الألفاظ دون سواها ، يعتبر ذلك قيداً فى التحريم ، فإذا لم يتحقق القيد كان الأمر على ما كان قبل ذلك ، وهو الحل ، وهذا كلام ابن حزم فى هذا المقام :

« ومن تزوج امرأة ، ولها ابنة ، فإن كانت الابنة فى حجره ، ودخل بالأم مع ذلك وطىء أو لم يطأ ، لكن خلا بها بالتلذذ لم تحل له ابنتها أبداً ، فإن دخل بالأم ولم تكن الابنة فى حجره أو كانت الابنة فى حجره ولم يدخل بالأم فزواج الابنة حلال » [1] .

٥٢٦ — ونرى من هذا أنه يخالف جمهور الفقهاء فى هذه القضية فى موضعين :

أولهما : أنه لا يشترط الدخول بالوطء ، بل يكتفى بالخلوة مع الاستمتاع بغير الدخول الحقيقى ، والفقهاء اشترطوا الدخول الحقيقى ، لأن القرآن الكريم عف لا يذكر كلمة الوطء أو الجماع ، بل يكنى عنهما مرة باللمس ، ومرة بالدخول ، ومرة بالتغشى كما قال تعالى : « فلما تغشاها حملت حملا خفيفاً فمرت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما » . وهكذا ، فكانت كلمة الدخول فى الآية كناية عن الدخول الحقيقى ، أما ابن حزم فلم يعتبر إلا الدخول الظاهرى ، وهو أن تزف إليه ، ويختص بها ، ويكون منه ما يكون بين الرجل وأهله فى خلوة ، وإن لم يكن جماع .

الموضع الثانى : من مخالفته للجمهور أنه يشترط لتحريمها أن تكون فى حجره ولقد قال فى دليل ذلك : برهان ذلك قول الله تعالى : « وربائبكم اللاتى

---

(١) المحلى جـ ٩ ص ٥٢٧ .

فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم » فلم يحرم الله عز وجل الربيبة بنت الزوجة إلا بالدخول بها ، وأن تكون فى حجره ، فلا تحرم إلا بأمرين معاً لقوله تعالى ، بعد أن ذكر ما حرم من النساء : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » (وما كان ربك نسياً)[١] .

ويفسر كلمة الحجر بما يعم ضمها إليه : أو الولاية عليها ، وإن لم تكن فى بيته ، ولذا يقول : وكونها فى حجره ينقسم قسمين :

(أحدهما) سكناها معه فى منزله ، وكونه كافلا لها .

(والثانى) نظره إلى أمورها بمعنى الولاية لا بمعنى الوكالة ، فكل واحد من هذين الوجهين يقع به عليها كونها فى حجره ، وأما أمها فيحرمها عليه بالعقد جملة قوله تعالى : « وأمهات نسائكم » فأجملها الله عز وجل فلا يجوز تخصيصها [٢] .

٥٢٧ — وبعد أن يحرر رأيه ذلك التحرير يناقش أقوال مخالفيه ، ويثبت رأيه من النصوص ، فيقول : قول الله عز وجل : « وربائبكم » معطوف على ما حرم ، هذا لا شك فيه ، وقوله عز وجل : « اللاتى فى حجوركم » نعت للربائب لا يمكن غير ذلك ، وقوله تعالى : « من نسائكم اللاتى دخلتم بهن » من صفة الربائب ، لا يجوز غير ذلك ألبتة ، وبهذا التحليل ينتهى إلى أن التقييد بهذين الوصفين خاص بالربائب .

ثم يذكر اختلاف الصحابة فى القضية ، ويزكى قوله بقول بعضهم ، ليكون مأنوساً مألوفاً . فيقول : « اختلفوا فى الربيبة ، فقالت طائفة : إذا دخل بأمها فقد حرمت البنت عليه ، سواء كانت فى حجره أم لم تكن ، وعن الحسن بن عمران بن الحصين ، سئل عن رجل تزوج امرأة فطلقها قبل أن يدخل بها ، فقال عمران : « لا تحل له أمها ، دخل أو لم يدخل . فإن طلق الأم قبل أن يدخل بها تزوج ابنتها » وبه يقول أبو حنيفة ومالك

---

(١) الكتاب المذكور .
(٢) الكتاب المذكور ص ٥٢٨ .

والشافعى ، وقالت طائفة بمثل قولنا — عن مالك بن أوس قال : كان عندى امرأة قد ولدت لى فتوفيت : فوجدت عليها ، فلقيت على بن أبى طالب ، فقال لى : مالك ؟! قلت : توفيت المرأة . قال : ألها ابنة ؟ قلت : نعم . قال : أكانت فى حجرك ؟ قلت : لا ، هى فى الطائف ، قال : فانكحها ، قلت : وأين قوله تعالى « وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن » ، قال : إنها لم تكن فى حجرك ، وإنما ذلك إذا كانت فى حجرك ، وعن ابن جريج : أخبرنى ميسرة أن رجلا يقال له عبد الله بن معبد أخبره أن أباه أوجده ، نكح امرأة ذات ولد من غيره ، فاصطحبا ما شاء الله عز وجل ، ثم نكح امرأة شابة ، فقال له أحد بنى الأولى : قد نكحت على أمنا ، وكبرت ، فاستغنيت عنها بامرأة شابة فطلقها ، قال : لا والله إلا أن تنكحنى ابنتك . قال : فطلقها وأنكحه ابنته ، ولم تكن فى حجره ، ولا أبوها ابن العجوز المطلقة ، فجئت سفيان بن عبد الله ، فقلت له : استفت لى عمر ابن الخطاب . قال : لتجىء معى ، فأدخلنى على عمر ، فقصصت عليه الخبر ، فقال عمر : لا بأس بذلك ، فسل فلاناً ، ثم تعال فأخبرنى قال : لا أراه إلا علياً ، فسألته ، فقال : لا بأس بذلك »[1] .

هذا كلام ابن حزم ، وأن القصة الأخيرة تحتاج إلى بعض التوضيح ، وذلك أن خلاصتها أن رجلا تزوج امرأة ولها ابن . ولابنها بنت ، ولما كبرت أمه طلقها زوجها ، وتزوج الرجل شابة فجاء ابنها يعاتبه ، ويطالبه بأن يطلق الشابة التى تزوجها فأقسم أنه لا يفعل إلا إذا زوجه الابن بنته هو ، أى حفيدة العجوز المطلقة ، أى فرع مطلقته : فزوجه إياها ، ولم تكن البنت فى حجره ، ولا أبوها فى حجره ، ولم ير عمر فى ذلك بأساً .

٥٢٨ — وهكذا نرى ابن حزم يكثر من الاستشهاد بأقوال الصحابة ليزكى قوله ، وإن كانت هذه الأقوال غير مشهورة ولم يعرف أنهم قالوها . ويشير ابن حزم إلى الذين خالفوه وهم الجمهور فى تفسير الدخول بأنه الجماع

(١) المحلى ج ٩ ص ٥٣٠ .

لا مقدماته فيقول فى ذلك : قد قال الله تعالى : « اللاتى دخلتم بهن » ، إنما عنى الجماع صح ذلك عن ابن عباس . . وعن ابن عباس أن القبلة للأم التى تتزوج تحرم ابنتها . . وروى عن عطاء إنه الدخول فقط ، وإن لم يفعل شيئاً » (١) .

وإنه بهذا يتبين رأى ابن حزم ووجهة نظره ، ونراه يتمسك بالألفاظ تمسكاً حرفياً . فهو يفسر الدخول تفسيراً ظاهراً ، ويفسر وصفها بأنها فى حجره تفسيراً ظاهريا ، ولا يتجه إلى اللب فى العبارات والألفاظ ولوكانت الألفاظ تنطق به وإن قوله تعالى « فى حجوركم » سيق مساق الحض على الامتناع كما قلنا بالإشارة إلى حكمة التحريم : وهو كونها كابنته ، وفى بيتها لاترخى بينهما الأستار ، ولا يحجب عنها ولا تحجب عنه كابنته وما يكون حالها كذلك لاتحل له ، ولذا صرح القرآن بحال الحل بعد هذين الوصفين ، فقال تعالى : « فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم » وليست هذه صورة الحلال فقط ، بل معها الأخرى وهى ألاتكون فى حجره لم يذكرها سبحانه ، فكان ذلك دليلا على أنها ليست حلالا . وإنا نذكر ابن حزم بقوله تعالى : « وماكان ربك نسيا » وهى الجملة الكريمة التى يذكرها لمخالفيه فحق علينا أن نذكرها له ولكنه النظر الظاهرى الذى لايغوص وراء لب الحقائق ومعناها .

(د) التفريق بين الزوجين بحكم القاضى :

٥٢٩ — لا يسوغ ابن حزم التفريق بين الزوجين بحكم القاضى إلا إذا صارت الزوجة حراماً على الزوج لا تحل له أو يملكها أو تملكه أو بخيار منصوص عليه ، وقد حصر هذه الأمور فى ثمانية ، ذكرها بقوله :

« ما يقع به فسخ النكاح بعد صحته ثمانية أوجه فقط أحدهما أن تصير حريمة (أى محرمة) برضاع (٢) والثانى أن يطأها أبوه أو جده بجهالة ،

(١) الكتاب المذكور .

(٢) بأن ترضع من أمه أو يرضع من أمها ، فإن رضاع الكبير يحرم عنده كرضاع الصغير .

أى يقصد الزنى والثالث أن يتم التعانه والتعانها ، والرابع أن تكون أمة فتعتق فلها الخيار فى فسخ نكاحها من زوجها أو إبقائه . والخامس اختلاف الدينين إلا فى جهة واحدة ، وهى أن يسلم الزوج وهى كتابية ، فإنهما يبقيان على نكاحهما . وينقسم اختلاف دينهما فى غير الوجه الذى ذكرنا خمسة أقسام (أحدها) أن يسلم هو ، وهى غير كتابية (وثانيها) أن تسلم هى وهو كافر ، كتابى أو غير كتابى ، فلو أسلما معاً فهما على نكاحهما (وثالثها) أن يرتد هو دونها (ورابعها) أن ترتد هى دونه ، (وخامسها) أن يرتدا معاً ، ففى كل هذه الوجوه ينفسخ نكاحهما » .

« والسادس (أى من وجوه الفسخ) أن يملكها أو بعضها (والسابع) أن تملكه أو بعضه (والثامن) موته أو موتها »(١) .

هذه أسباب الفرقة للزواج بعد صحته بغير الطلاق والخلع ، وعلى هذا لا فسخ عنده لعيوب الزوج ، و لا لتضرر الزوجة ، ولا لغياب الزوج ، ولا لشىء من ذلك قط ، وهو بذلك خالف جمهور الفقهاء من المسلمين ، لاستمساكه بالنصوص واستصحاب الحال فى كل ما ذكر .

٥٣٠ — وقبل أن نخوض فى بيان آرائه فى هذا وعماده ومعارضته للفقهاء يحسن أن نشير بكلمة موجزة إلى أقوال الفقهاء فى هذا . لقد اختلف الفقهاء الأربعة فى التفريق بين الزوجين بحكم القاضى ما بين مضيق وموسع ، فالحنفية ضيقوا الأسباب ولم يوسعوا فيها ، والشافعية ، وسعوا قليلا عنهم ، ثم المالكية والحنابلة وسعوا أكثر من الفريقين .

فالحنفية لم يجيزوا التفريق لعيب فى الزوجة قط اكتفاء بما يملكه الرجل من الطلاق ، أما عيب الزوج فأجازوا التفريق فقط فى حال العيب الجنسى الذى يثبت معه أن الزوج لم يغش زوجته ، وحصروا تلك العيوب الثلاثة ، وهى الجب والخصاء والعنة ، لأن العيوب الجنسية تمس مقصد الزواج ،

---

(١) المحلى جـ ١٠ ص ١٣٤ .

ولا يتحقق مع فواتها غرضه ، وهو طلب النسل ، وقضاء الوطـــر الذى يتقاضاه الطبع الإنسانى ، ولا معنى مطلقاً للزواج مع هذه العيوب ، واعتمدوا على المأثور من الصحابة فى ذلك .

وقد زاد محمد من أصحاب أبى حنيفة على هذه العيوب ثلاثة أخرى هى البرص والجذام والجنون ، فإنه إذا كان الزوج به واحد من هذه الأمراض الثلاثة كان للزوجة طلب التفريق من القاضى ، ويحكم به لأن هذه العيوب تتعذر فيها العشرة الزوجية بين الزوجين ، ولا يرجى برؤها ، وهى كالعيوب التناسلية .

هذا مذهب أبى حنيفة لا يسوغ التفريق إلا لذلك ، فلا يسوغ التفريق لعدم الإنفاق أو الضرر ، أو الغياب أو العيوب التى تكون بالزوجة بحال من الأحوال ولا بالعيوب غير السابقة (١) .

٥٣١ — أما مذهب الشافعى ، فإنه يجيز التفريق لعدم الإنفاق إذا كان سببه عسر الزوج ، لأنه يعتبر عسر الزوج عيباً يسوغ التفريق به كعيب العنة ونحوها . ولا يسوغ التفريق لعدم الإنفاق إذا كان قادراً ، وقريب منه فى ذلك أحمد بن حنبل . وأجاز الشافعى التفريق للعيوب التناسلية سـواء أكانت بالرجل على النحو الذى ذكرناه ، أم كانت بالمرأة بأن يكون بها عيب يمنع غشيانها ، كما قرر الشافعى التفريق للجنون والجذام والبرص ، سواء كان بالرجل أم كان بالمرأة ومنع الشافعى التفريق للغياب أو للتضرر بأى نوع من أنواع التضرر ، بل يمنع الضرر وتبقى الزوجية .

والمالكية وسعوا فى التفريق لعدم الإنفاق فاعتبروا الامتناع عن الإنفاق مع القدرة مسوغاً لطلب التفريق ، ولم يحصروا العيوب فى العيوب الأربعة السابقة بل قرروا أن كل عيب مستحكم يجيز التفريق إذا لم تعلم به وقت العقد ، ولم ترض به بعد العلم أو لم ترض بعد طروئه إن كان طارئاً .

---

(١) الكلام فى هذا مفصل فى كتاب الأحوال الشخصية ا.ؤ ا ، ص ٣٥٤

وأجاز المالكية والحنابلة التفريق للضرر والغياب .

هذا وقد أجمع الفقهاء الأربعة على أن القاضى له أن يحكم بموت المفقود إن ثبت لديه موته ، وإن اختلفوا فى طرق الإثبات ، وأشدهم فى ذلك الحنفية فلم يسوغوا الحكم بموته إلا إذا مات أقرانه ، وموت أقرانه قيل ببلوغه التسعين وقيل ببلوغه أكثر من ذلك عندهم ، أما بقية الأئمة ، فقد وسعوا نطاق الحكم بالموت وأجازوا الأخذ بالقرائن فى ذلك إلى آخر ما هو مدون فى باب المفقود من كتبهم [1] .

٥٣٢ — هذه أقوال الفقهاء الأربعة ، ومن انتحلوا مذهبهم ، وهذا ما خالفه الظاهرية ، وقد علمت أنهم لا يفرقون بغير طلاق الزوج أو إيلائه إلا فى الأمور الثمانية التى نقلناها عن ابن حزم .

وأساس نظريتهم أن الطلاق بيد الزوج لا بيد أحد سواه ، وأنه إن كان منه ضرر بالزوجة يعزر ، وإن امتنع عن الإنفاق أجبر عليه ببيع بعض ماله ، ولا تفريق لعيب من العيوب ، لأنه لا نص فى هذا المقام . وكيف يساغ التفريق بين الزوجين من غير نص من القرآن والسنة النبوية ، أو إجماع مستمد منهما ؟ فإن الأبضاع حلت بكلمة الله ، فكيف يقطع الحل من غير نص مسوغ ، وكيف يثبت حلها لغيره ، وقد افترقت عن زوجها بغير نص من الشرع الحكيم .

ولنشر إلى بعض كلامه فى التفريق للعيوب ، والغياب ، ثم عدم الإنفاق .

٥٣٣ — يبتدىء بالكلام فى العنين من الكلام فى العيوب ، فيصرح فى قوة بأن العنين لا يفرق بينه وبين زوجه إلا أن يشاء هو طلاقها فيطلقا ، ويقول فى ذلك : ومن تزوج امرأة فلم يقدر على وطئها ، سواء أكان وطأها مرة أو مراراً ، أو لم يطأها قط فلا يجوز للحاكم ولا لغيره أن يفرق بينهما أصلا ، ولا أن يؤجل له أجلا ، وهى امرأته إن شاء طلق ، وإن شاء أمسك ، وفى هذا خلاف قديم .

---

(١) أحكام المفقود مبينة فى كتاب الأحوال الشخصية للمؤلف ص ٤٤٩ .

ثم يذكر الفتاوى المنقولة عن الصحابة التي يعتمد عليها فقهاء المذاهب الأربعة في تسويغ التفريق، ويضعف بعض الروايات لهذه الفتاوى، كالروايات عن عمر في ذلك، ويسكت عن بعضها غير آخذ بها، لأنه لا يأخذ بقول الصحابي كما قررنا من قبل.

ثم يذكر أقوالا لبعض الصحابة تزكي رأيه، فهو يروى عن على بن أبي طالب أن امرأة جاءت إليه فقالت: هل لك في امرأة ليست بأيم، ولا بذات بعل، قال: وأين زوجك، فقالت: هو في القوم، فقام شيخ يجنح، فقال: ما تقول هذه المرأة؟ قال: سلها هل تنقم في مطعم أو ثياب؟ قال على: فما من شيء؟ قال: لا. قال: وأهلكت، قالت: فرق بيني وبينه، قال: اتقي الله واصبري، فإن الله تعالى لو شاء لابتلاك بأشد من ذلك » (١).

ولكن الذين سوغوا التفريق للعنة لم يعتمدوا فقط على أقوال الصحابة، بل رووا في ذلك خبراً عن النبي صلى الله عليه وسلم من أنه فرق بين أبي ركانة وامرأة له من مزينة شكت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: « ما يغني عنى إلا كما تغني هذه الشعرة (وأخذتها من رأسها) ».

وابن حزم يضعف هذا الخبر، ويقول إن أبا ركانة لم تكن له صحبة ولا إسلام، وإنما كان ذلك لو صح ابنه، ويعتبر الاستدلال بهذا الحديث تمويهاً.

٥٣٤ — وإنه بعد أن يذكر ما يعتمد عليه الفقهاء الذين سوغوا هذا النوع من التفريق يذكر ما يعتمد هو عليه. فيقول:

« وبرهان صحة قولنا، هو أن كل نكاح صح بكلمة الله عز وجل وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فقد حرم الله تعالى بشرتها وفرجها على كل من سواه، فمن فرق بينهما بغير قرآن أو سنة ثابتة، فقد دخل في صفة الذين ذمهم الله تعالى بقوله: « فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه » « ونعوذ بالله من هذا » (٢).

---

(١) المحلى جـ ١٠ ص ٥٩.
(٢) المحلى جـ ١٠ ص ٦١.

وبعد ذلك يندد بالفقهاء الذين سوغوا التفريق ، واتخذوا لإثبات العنة كوصف ملازم له بالنسبة لهذه الزوجة — طريق التأجيل سنة فقال «نحن لا نمنع أن يطلقها العنين إن شاء ، إنما نمنع وننكر أن يفرق بينهما على كره ، أو أن يؤجل عاماً ثم يفرق بينهما ، فهذا هو الباطل الذى لم يصح قط عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم ولا جاء قط فى قرآن ولا سنة ولا فى رواية صحيحة أو فاسدة ، ولا أوجبه قياس ولا معقول فإن قالوا قد أمر الله عز وجل فى الإيلاء بالتوقف ، ثم الإجبار على الفيئة أو الطلاق قلنا نعم أربعة أشهر ، فأين السنة وأين التفريق »[1] .

وفى هذا يحمل على الذين فرقوا بين العنين وزوجه عامة ، وعلى الذين أجلوه لإثبات العنة سنة كاملة ولم يغشها قط فى هذه السنة ، وهؤلاء هم الحنفية والمالكية والشافعية ، ومن الإنصاف لهم أن نقول إن التأجيل كان لإثبات العنة والتأكد منها ، فإن عدم الوصول إلى امرأته أسبوعاً أو شهراً مثلا لا يدل على وصف العنة بالنسبة لها ، فإن ذلك قد يعترى الرجل السليم ، فأجلوه سنة تكون شاملة للفصول الأربعة ، فإن لم يصل إلى امرأته فى مدى السنة كان ذلك دليل قيام العنة كوصف ملازم له ، فإن الناس تختلف أمزجتهم وأحوالهم ، فمنهم من ينشط فى فصل من السنة دون الآخر : فكان حقاً أن يعطى فرصة تستغرق هذه الفصول جميعاً ، فإن لم يصل إلى امرأته فى مدى هذه السنة كان ذلك دليلا على العنة لا شك فى ذلك ، وإذا ثبتت العنة وجب التفريق عند هؤلاء .

٥٣٥ — وابن حزم كما يقرر منع التفريق للعنة يقول قولا قاطعاً لكل أسباب التفريق إلا عن طريق الزوج فيقول : «لا يفسخ النكاح بعد صحته بجذام حادث ولا ببرص كذلك ، ولا بجنون كذلك ، ولا بأن يجد بها شيئاً من هذه العيوب ، ولا بعدم نفقة ولا بعدم كسوة ، ولا بعدم صداق »[2] .

---

(١) الكتاب المذكور ص ٦٣ .
(٢) المحلى جـ ١٠ ص ١٠٩ .

ثم يخص الجذام والبرص والجنون بكلامه ، ويأتى بما أثر عن الصحابة فى هذا وما أخذه الأئمة أصحاب المذاهب من أقوالهم ، ولا يعتبر فى أقوال الصحابة حجة لهم ، إما لأنها لا توافق تمام الموافقة ما يقررون ، وإما لضعف فى إسنادها ، ثم هو فى الجملة لايعتبر أقوال الصحابة غير المجمع عليها حجة فى الدين لأن ذلك يكون تقليداً ، والتقليد فى الدين لايجوز .

ثم يذكر لهم حديثاً فى هذا المقام وهو أن النبى صلى الله عليه وسلم تزوج امرأة من بنى غفار فلما دخلت عليه ووضعت ثيابها رأى بكشحها بياضاً ، قال : البسى ثيابك ، والحقى بأهلك . ويقول إن سند هـذا الحديث ضعيف ، وعلى فرض صحته فإنه لا يدل على جواز التفريق بحكم القاضى ، إذ أن الرسول صلى الله عليه وسلم طلقها ، والطلاق ليس بممنوع ، ثم يقرر فى النهاية أنه لا دليل على جواز التفريق من غير رضا الزوج أو يطلبه من غير طلاق منه ، لأن الدليل هو الكتاب والسنة والإجماع المبنى على أحدهما فيقول :

« كل هذه آراء فاسدة ، إنما هو النكاح كما أمر الله تعالى عز وجل « فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان » إلا أن يأتى نص صحيح فيوقف عنده » .

٥٣٦ — ومع أن ابن حزم يشدد فى منع التفريق للعيوب ذلك التشديد يقرر أن الزوج أو الزوجة إن اشترط أحدهما السلامة من العيوب . فوجدها على غير الشرط ، فإن النكاح ينفسخ من تلقاء نفسه لأنه تبين أن المعيب غير المعقود عليه ، فيفسخ العقد من غير اختيار أحدهما ، وهو يقول فى ذلك :

« فإن اشترطا السلامة فى عقد النكاح فوجد عيباً أى عيب كان هو نكاح مفسوخ مردود لاخيار له فى إجازته ، ولا صداق فيه ، ولا ميراث ، ولا نفقة ، دخل أو لم يدخل ، لأن التى أدخلت عليه ، غير التى تزوج ، ولأن السالمة غير المعيبة بلاشك فإن لم يتزوجها ، فلا زوجية بينهما » (١) .

---

(١) المحلى جـ ١٠ ص ١١٥ .

وهنا نجد أن ابن حزم قد قرر حكماً لم يعتمد فيه على نص، ولا إجماع، ولا دليل مستمد من النص أو الإجماع بل اعتمد فيه على مجرد الرأى، ونجده حينئذ خالف أصوله فى موضعين :

(أولهما) أنه أفتى بالرأى فى هذه المسألة إذ أنه خرج القضية على أن من تزوجها غير من دخل بها، وهذه الغيرية غريبة، لأنها إذا كانت معينة بالشخص بالإشارة أو الاسم كيف يكون من تزوجها غير من دخل بها، إن تبين أنها غير سليمة، وقد اشترط السلامة، نعم إنه تبين أن الرضا لم يكن على أساس سليم، ولكن لا لتغير موضوع العقد، إنما لاشتراط شرط فيه منفعة.

(الموضع الثانى) أنه اعتبر الشرط المشترط فى العقد، مع أن الأصل عنده أن كل شرط باطل إلا إذا قام الدليل من النص على وجوب الوفاء به أو وجوب تحققه.

التفريق للغياب :

٥٣٧ — يجيز الحنابلة والمالكية التفريق لغياب الزوج إن تضررت الزوجة من غيابه بعد غيبته سنة، على تفصيل فى ذلك قد بيناه فى موضعه[1]، وقد منع ذلك الحنفية، والشافعية، لأنهم لم يسوغوا التفريق للضرر بكل ضروبه، بل يحمل الزوج على العدالة مع زوجه بسلطان القضاء، ولا حيلة فى الغياب، فتصبر لأمر الله، وابن حزم لا يجيز التفريق قط إلا بالطلاق أو للأسباب الثمانية التى ذكرها، فالتفريق للغياب بكل أنواعه لا يسوغ أصلا، سواء أكان معلوم المكان أو لم يكن، وسواء أكان مؤكد الحياة أم لم يكن مؤكد الحياة، ولذلك لا يقرر الفرقة بين المفقود وزوجته أو تقسيم ماله حتى يثبت موته، ويقول فى ذلك :

« ومن فقد عرف أين موضعه أو لم يعرف، فى حرب فقد أو فى غير

---

(١) راجع هذا فى كتاب الأحوال الشخصية للمؤلف فى باب التفريق للضرر.

حرب وله زوجة أو أم ولد (١) وأمة ومال لم يفسخ نكاح امرأته أبداً ، وهي امرأته حتى يصح موته ، أو تموت هي ، ولاتعتق أم ولده ؛ ولاتباع أمته ولا يفرق ماله . لكن ينفق على ماذكرنا من ماله ، فإن لم يكن له بيعت الأمة وقيل لامرأته ولأم الولد انظرا لأنفسكما ، فإن لم يكن لهما مال مكتسب أنفق عليهما من سهم الفقراء والمساكين من الصدقات كسائر الفقراء ، ولا فرق » (٢) .

٥٣٨ — وإن ابن حزم يذكر بعد ذلك أقوال الأئمة الأربعة ، وما يعتمدون عليه من فتاوى ، ويخوض في ذلك ويقبض قبضة قيمة من فتاوى الصحابة وقد ابتلوا بهذا ، لأن كثرة الغزوات في عصر عمر ومن بعده كانت سبباً في كثرة الفقد ، والفقد في أكثر أحواله مقترن بالحروب ، وقد يكون في غير الحروب فقد ، ولكنه يكثر في الحروب .

وبعد أن يبين الصحيح من هذه الآثار عن الصحابة ، وغير الصحيح ، ويناقش أقوال الفقهاء ينتهي بأنه لا حجة فيها ، لأن الحجة عنده نص عن النبي صلى الله عليه وسلم أو إجماع ولا شيء من ذلك في القضية ، فيبقى الأمر في المفقود على حكم الحياة حتى يصح الموت فعندئذ تعتد زوجه عدة الوفاة ، ويقسم ماله ، وقبل ذلك هو كسائر الأحياء يرث ولا يورث عنه ولا يفرق بينه وبين أهله ويقول في ذلك :

« لا حجة في قول أحد دون رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يجوز فسخ نكاح أحد بمغيبة ، ولا إيجاب عدة ممن لم يصح موته، ولايطلق أحد عن غيره وبالله تعالى التوفيق » (٣) .

وخلاصة فقه ابن حزم في التفريق الذي يملكه القاضي ، أنه يقف فيه

---

(١) وهي الأمة التي تسرى بها فأنجب منها ولداً ، فإنها تسمى أم ولد لأنه لو مات تعتق لأن ولدها ملك بعضها .

(٢) المحلى جـ ١ ص ١٤٤ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١٤٢

موقفاً ممانعاً وخصوصاً فى التفريق للضرر وللعيوب ، فهو قد منع منعاً باتا التفريق للضرر وللعيوب : وقد وافقه بعض المتأخرين فى قوله إن التفريق للعيوب لا يسوغ فقد قال الشوكانى فى نيل الأوطار والروضة الندية : « ومن أمعن فى النظر لم يجد فى الباب ما يصلح للاستدلال به على الفسخ بالمعنى المذكور عند الفقهاء » (١) .

التفريق لعدم الإنفاق :

٥٣٩ — وابن حزم يمنع التفريق لعدم الإنفاق ، ويخالف الأئمة الثلاثة مالكا والشافعى وأحمد رضى الله عنهم ، ويتلاقى مع أبى حنيفة فى ذلك تمام التلاقى ، وإن خالفه فى طريقة حمل الغنى القادر على الإنفاق على زوجته فهو يمنع التفريق لعدم الإنفاق ، سواء أكان الزوج غنيـــا قادرا أم كان فقيرا عاجزا .

فإن كان غنياً قادراً بيع من ماله ما ينفق منه على زوجه وكل من تجب عليه نفقته ويقول فى ذلك : « إن غاب أو أبى بيع عليه ماله » لقوله تعالى : « كونوا قوامين بالقسط » وكل من لزمت المسلم نفقته ، فقد وجب له حق فى ماله ، ففرض عليه إيصاله إليه وتوفيته إياه فإن لم يقدر على ذلك إلا ببيع عرض أو عقار بيع ذلك لقول الله عز وجل : « وأحل الله البيع » فمن لم يبع من ماله من عليه حق ما يوصله به إلى حقه فقد عصى الله تعالى فى قوله عز وجل : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » ومن أبر البر إيفاء ذى الحق حقه ، ومن الإثم والعدوان منع ذى الحق حقه » .

هذا كلام ابن حزم فيما إذا كان الذى لا ينفق على زوجته قادراً ممتنعاً ، وهو فى ذلك يوافق الشافعى مع أبى حنيفة ، إذ أن الشافعى لا يرى التفريق فى حال الامتناع عن الإنفاق لما قررنا .

---

(١) نيل الأوطار جـ ٦ ص ٢٩٩ ـ والروضة الندية جـ ٢ ص ٢٢

أما إذا كان عدم الإنفاق ناشئاً عن الإعسار فإن ابن حزم يقرر «أن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها ، فكيف يكلف مالا يستطيع ، وإن كانت فقيرة تستحق الصدقات ولا ينفق عليها من أقارب تأخذ من سهم الفقراء فى بيت المال ، أما إن كانت غنية فإنها تنفق من مالها الخاص » .

ولقد شدد النكير على الإمام مالك عندما سئل وقد قرر التفريق بين المعسر وزوجه مع أنه لم يقع من الصحابة ، فقد قال «إنما تزوجته رجاء» لقد شدد النكير ابن حزم على ذلك فقال :

« ومن أعجب العجب قول مالك الذى احتج عليه فى هذه المسألة بأن الصحابة كانوا يحتاجون ويعسرون : ليس الناس اليوم كذلك ، إنما تزوجته رجاء ، فجمع هذا القول وجوهاً من الخطأ ، منها مخالفة أمر الصحابة وما مضوا عليه بإقراره والاعتراف بأن الناس ليسوا كذلك اليوم ، فكيف يجوز له أن يجيز حكما يقر بأن الناس فيه على خلاف ما مضى عليه عهد الصحابة ، ثم من له بذلك ، ومن أين عرف تبدل الناس فى هذه القضية وما يعلم أحد فيها أن الناس على خلاف ما كانوا عليه فى عصر الصحابة ، لأن كل من تزوج من الصحابة فإنما تزوجته المرأة للجماع والنفقة بلاشك ، فما الناس اليوم إلا كذلك ، ثم قوله ، إنما تزوجته رجاء فيقال له ، فكان ماذا ، وأى شىء فى هذا مما يحيل حكم ما مضى عليه الصحابة رضى الله عنهم »[1]

إنفاق الزوجة على زوجها :

٥٤٠ — وابن حزم لايكتفى بمنع التفريق بين الزوج وزوجه إذا لم ينفق عليها ، بل إنه فوق هذا يوجب عليها الإنفاق إذا كان معسراً ، وعجز عن الكسب وهى غنية ذات مال ، فى هذه الحالة تجب نفقته عليها ، وذلك لأنها وارثة ، وبمقتضى ظاهر النص فى قوله تعالى : « وعلى الوارث مثل ذلك » عند الكلام على النفقة ، وهى وارثة له فتجب عليها نفقته إذا

---

(١) المحلى ج ١٠ ص ٩٦

عجز من الكسب ، وإن النفقة سواء أكانت نفقة أقارب أم كانت نفقة زوجية والزوج عاجز عن الكسب — تدور مع الميراث بمقتضى النص وجودا ، وهذا كلام ابن حزم فى هذا المقام :

« فإن عجز الزوج عن نفقة نفسه ، وامرأته غنية كلفت النفقة عليه ، ولا ترجع عليه بشىء من ذلك إذا أيسر إلا أن يكون عبداً فنفقته على سيده لا على امرأته ، وكذلك إذا كان للحر ولد أو والد ، فنفقته على والده أو ولده إلا أن يكونا فقيرين ، برهان ذلك قول الله عز وجل : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ، لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك »(١) .

وتبين من هذا ما قررنا ، وتبين أمر آخر ، وهو أن الوالد والولد مقدمان فى وجوب النفقة على الزوجة ، والزوجة مقدمة فى الوجوب على من عداهما .

٥٤١ — هذه نماذج من فقه ابن حزم فى النكاح ، وما يترتب عليه من آثار ، ونراه فيه سلك المسلك الظاهرى من كل الوجوه. وإن لاحظنا عليه أنه اعتمد على التعليل فى أحوال نادرة نبهنا إليها ، ولم نضن على القرطاس بالتنبيه فى موضعه ، ولقد تحرينا أن تكون هذه المسائل مما خالف فيه المذاهب الأربعة ليكون النموذج موضحاً لمنهاجه تمام التوضيح .

---

(١) المحلى جـ ١٠ ص ٩٦ .

٢ – مرض الموت فى الفقه الظاهرى

٥٤٢ – يفرق فقهاء المذاهب الأربعة بين تبرعات المريض مرض الموت والتصرفات التى تؤدى إلى التبرع ، أو تلبس لبوس غيره وتخفيه، وبين تبرعات الصحيح ، وذلك لحماية المواريث .

والمريض مرض الموت هو المريض بمرض يخشى منه الموت ، أى من شأن هذا المرض أن يعرض الحياة للموت ، ثم يموت الشخص موتاً متصلا به ، فإنه إن تبرع أو تصرف تصرفاً فى معنى التبرع ، أو يحتمله احتمالا ظاهرا فإن ذلك التبرع يعطى حكم الوصية صيانة للتركة ، وحفظاً لحقوق الورثة . وقد اختلف الفقهاء من المذاهب الأربعة فى مدى التقييد فى تصرفات المريض مرض الموت ، ولكنهم اتفقوا جميعا على الأصل ، فكان اختلافهم فى الفروع وليس اختلافهم فى الأصل المقرر ، ولعل من أشدهم تقييداً للتصرفات وجعل كثير منها تبرعات أبا حنيفة ، والباقون يقاربونه لا يبعدون عنه كثيرا لاتفاقهم معه فى الأصل ، وهو أن المريض مرض الموت فى حال يتوقع فيها الموت فتبرعاته تحتمل احتمالا قريبا أن يكون قد قصد بها المضارة بالورثة كلهم أو بعضهم ، فيحتمل أن يكون قد قصد حرمان ورثته كلهم من بعض تركته أو كلها ، ويحتمل أن يكون قد أراد بتبرعاته هذه أن يؤثر بعض الورثة على سواه ، ويطفف من حقه الذى بينه الله تعالى فى كتابه الكريم ، فأحكام المريض أحكام قد استمدت فكرتها من أحكام الميراث ووجوب حمايته ، فقررها الفقهاء سدا للذريعة .

٥٤٣ – وقد قلنا إن أبا حنيفة من أشد الفقهاء احتياطاً فى ذلك ، فلنشر إلى بعض ما قرر :

لقد قرر أن تبرعات المريض مرض الموت كلها سواء كانت لوارث أم كانت لغير وارث لا يصلح أن تتجاوز الثلث إلا بإجازة الورثة ، وقد

وافقه على ذالك الأئمة الثلاثة ، وكل فقهاء الجمهور ، وقرر أيضا أن كل غبن فاحش فى العقود التى ترد على أعيان التركة يعتبر الغبن تبرعا ، ويحتسب فى ضمن الثلث الذى أجيز للمورث الوصية فيه ، وإنه ليقرر أن كل تصرف فى عين الوارث ولو بثمن المثل أو أكثر لاينفذ إلا بإجازة الورثة ، لخشية أن يكون قد تبرع لهذا الوارث بـه ، ولو فرض أن الثمن قد ثبت أداؤه فإن مظنة المحاباة ثابتة بإيثـار الوارث بهذه العين دون سواها .

وإن الحنفية ليقررون أن إقرار المريض بدين عليه لبعض ورثته لايثبت إلا إذا أجاز الورثة ذلك وصدقوه خشية أن يكون ذلك الإقرار المقصود به محاباة الوارث المقر له بذلك المال ، ولقد قرر الحنفية الذين قرروا ذلك أن الوارث الذى يكون الإقرار له مظنة المحاباة هو الذى قام به سبب الإرث وقت الإقرار وورث بالفعل وقت الحياة ، فلا يكتفى فى الاحتياط فى الإقرار أن يكون وارثا بالفعل وقت الإقرار ، بل يحتاط الوارث أيضا ، فيوجب أن يكون سبب الإرث قائما به وقت الإقرار .

٥٤٤ — بل إن الاحتياط يتجاوز التصرفات إلى الطلاق فإنه إذا ثبت أنه طلق امرأته طلاقا بائنا فى مرض موته بغير رضاها وكانت وارثة من وقت الطلاق إلى وقت الوفاة ، ولم يكن ثمة أى مانع من موانع الإرث طول هذه الفترة ، فإنها ترث إذا مات وهى فى العدة عند أبى حنيفـة ، لأن الميراث بالزوجية ، وبعد انتهاء العدة يكون بعد انتهاء كل آثار الزوجية فلا مسوغ له .

ويصح أن نذكر فى هذه المسألة بالذات آراء الأئمة الأربعة ، فأبو حنيفة قد قال ما ذكرنا هو وأصحابه ، وقال أحمد بن حنبل : إذا طلق المريض مرض الموت امرأته طلاقا بائنا واعتبر فاراً من الميراث بهذا الطلاق فإنها ترث منه ولو انتهت العدة مادامت لم تتزوج لأن المريض قصد الفرار فيرد عليه قصده ولكنها إن تزوجت زوجا آخر لا يتصور فقهيا أن ترث من

الأول، لأنها ترث من الأول بالزوجية وقد قامت زوجية بينها وبين آخر فلا يتصور أن تقوم بها زوجيتان فى وقت واحد.

وقال مالك رضى الله عنه : ترث من المطلق الذى اعتبر فاراً من الميراث ولو تزوجت، لأنه قصد حرمانها، وهو فى قصده آثم، فيرد عليه قصده، ولو تزوجت زوجاً آخر.

والشافعى خالف الأئمة الثلاثة فى هذه المسألة، ولم يجز ميراث المطلقة طلاقاً بائناً فى مرض الموت، لأنه رضى الله عنه لا ينظر إلى البواعث فى التصرفات ويعمم أحكامها، وتقييد تصرفات المريض مرض الموت ثبت عنده، لأنها تمس حقوق الورثة وقد تعلقت بأعيان التركة والطلاق ليس تصرفاً متعلقاً بالتركة، إنما هو تصرف فى غير الأموال، ويعد إسقاطاً لحقوقه الشخصية على امرأته.. فهو لا يمس التركة إلا عن بعد.

٥٤٥ — هذه أنظار الفقهاء فى تصرفات المريض مرض الموت، ونراها تتجه إلى حماية المواريث وحماية الورثة، وقد استمدت القيود التى قيدت بها تصرفات المريض، من فتاوى الصحابة، ومن بعض الآثار التى هى فى نسبتها إلى النبى صلى الله عليه وسلم موضع النظر.

أما الفقه الظاهرى الذى لا يعلل الأحكام، ولا ينظر إلى المقاصد، ولا يلتفت إلى سد الذرائع فقد اعتبر تصرفات المريض مرض الموت كتصرفات الصحيح على سواء، لا فرق بينهما مطلقاً ما دام عاقلا رشيداً، فابن حزم يرى أن تصرفات المريض كتصرفات الصحيح، ويخالف الفقهاء الذين جعلوا للمريض أحكاماً خاصة، وألحقوا بالمريض من يكون معرضاً لخطر الموت، إما لأنه مقدم للإعدام تنفيذاً لحكم القود؛ وإما لأنه يبارز قرناً أو أقوى منه أو غير ذلك. يخالف ابن حزم هؤلاء مخالفة بينه، ويقرر نظرية تخالف نظريتهم ويقول فى تقرير نظريته.

« فعل المريض مرضاً يموت منه، أو الموقوف للقتل، أو الحامل، أو المسافر، فى أموالهم من هبة أو صدقة أو محاباة فى بيع أو هدية أو إقرار،

كل ذلك لوارث أو لغير وارث أو إقرار بوارث أو عتق أو قضاء بعض غرمائه دون بعض كان عليهم دين أو لم يكن ، فكله نافذ من رءوس أموالهم ، كما قدمنا فى الأصحاء الآمنين المقيمين ، ولافرق فى شىء أصلا ، ووصاياهم كوصايا الأصحاء ولا فرق »(١) .

٥٤٦ — هذه نظرية ابن حزم وهى نظرية أهل الظاهر ، ولعلها أوضح المسائل فى بيان نظرهم الفقهى ، إذ يأخذون بظواهر النصوص ولا يعتمدون على سواها ، ولذلك يجدر بنا أن نذكر أدلتهم فى هذا .

يستدل ابن حزم لهم بأدلة من عموم النصوص القرآنية والأحاديث النبوية فيقول فى ذلك :

« برهان ذلك قول الله عز وجل : « وافعلوا الخير » وحضه على الصدقة وإحلاله البيع ، وقوله تعالى : « ولا تنسوا الفضل بينكم » ولم يخص عز وجل صحيحاً من مريض ؛ ولا حاملا من حائل ، ولا آمناً من خائف ، ولا مقيما من مسافر « وماكان ربك نسياً » ولو أراد الله تعالى تخصيص شىء من ذلك لبينه على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ، فإذا لم يفعل فنحن نشهد بشهادة الله عز وجل الصادقة أنه تعالى ما أراد تخصيص أحد ممن ذكرنا ، والحمد لله رب العالمين »(١) .

ونرى من هذا أنه يعتمد كل الاعتماد على ظاهر النص ، فيثبت أن الحث على الصدقات والهبات وسائر التبرعات ، كل هذا على عمومه من غير تخصيص ما دام لا نص هناك يخصص ، إنما يعتبر تخصيص المريض بأحكام إذا كان تخصيص من نص كتاب أوسنة ، وإنه ليسوق أدلة خصومه فيستبين منها أنها كلها فتاوى صحابة لم يتفقوا فيها ، حتى يكون ذلك إجماعاً منهم ، ولا يعتبر الأحاديث مؤيدة لهم .

ويسرد فى ذلك أقوال الصحابة ، مستوعباً المأثور من أقوالهم فيراهم

---

(١) المحلى جـ ٩ ص ٣٤٨ .

(٢) الكتاب المذكور .

مختلفين ويرى منهم من يرى أن تصرفات المريض كتصرفات الصحيح وكذلك التابعون الذين تلقوا علم الصحابة ، منهم من قال إن تصرفات المريض كتصرفات السليم ، فمن الصحابة الذين قالوا ذلك أبو موسى الأشعرى ، ومن التابعين مسروق والشعبي . ويقول فى هذا « فهذا أبو موسى الأشعرى يجيز فعل من أيقن بالموت ، وهو الأشد حالا من المريض ، وهذا مسروق بأصح طريق ينفذ ما فعله المريض فى ماله كله متقرباً إلى الله عز وجل ، ومال إليه الشعبي فى الفتيا »[١] .

وإذا كان الصحابة مختلفين على ذلك النحو فلا يعد خارجاً عن الإجماع من احتج بقول بعضهم ، بل إنه بمقتضى منطق الفقهاء الأربعة يكون متبعهم ، فابن حزم يزكى قوله بقول بعضهم ، وإن كان لا يعتبر قولهم حجة ، إلا إذا كان إجماعاً معتمداً على نص .

٥٤٧ — وابن حزم بعد ذلك يهاجم الذين قيدوا تبرعات المريض مرض الموت محاولا إفحامهم بمناهجهم فى الاستدلال .

وهو أولا — يناقشهم فى تفريقهم بين الأمراض ، من حيث إن بعضها من شأنه أن يقترن به الموت ، وبعضها ليس من شأنه أن يقترن ؛ فهو لا يرى أن لذلك أساساً من نص أو قياس أو فتوى صحابى ، فيقول : « قولهم فى التفريق بين الأمراض لا يعرف عن أحد ، صاحب ولا تابع أصلا ، ولا فى شيء من النصوص ، فحاصل قولهم لا حجة له أصلا ، لا من قرآن ولا من سنة ؛ ولا رواية سقيمة ، ولا قول صاحب ولا قياس ولا نظر ، ولو أن أحداً ادعى عليهم مخالفة إجماع كل من تقدم فى هذه الأقوال لكان أقرب إلى الصدق فى دعواهم مخالفة الإجماع فيما قد صح فيه الخلاف »[٢] .

وإن هذا الكلام بلا شك فيه نقد من ناحيتين — الناحية الأولى — أن الصحابة رضى الله عنهم لم يعرف أنهم فرقوا بين مرض ومرض ، فتقييد المرض ببعض القيود فيه نظر — الناحية الثانية — أن بعض الصحابة

---

(١) المحلى ج ٩ ص ٣٥٣ .

(٢) الكتاب المذكور .

كان ينظر إلى المعنى ، وهو كون الشخص يتصرف التصرف فى حال يعتقد فيها جازما أنه مريض مرض الموت ، لذا كانت الروايات الواردة فى تصرفات المريض مرض الموت ، التعبير فيها بالتصرف عند موته ، فقد كانوا ينظرون إلى المعنى النفسى فى قلب المريض ، من غير نظر إلى ذات المرض ، فالاعتبار عندهم بحاله عند تصرفه الذى يتجه به ناحية التبرع ، فتلك الحال هى التى تبين مقصده، ولكن فقهاء القياس لاعتمادهم دائما على الأمارات الظاهرة المادية اعتبروا المرض الذى يحدث منه الموت غالبا ففرقوا بين الأمراض ذلك التفريق .

٥٤٨ — وبعد أن يهاجمهم ابن حزم فى وصف المرض الذى جعلوه أساسا لتقييد التصرفات ، يهاجمهم فى القياس الذى قاسوا به تبرعات المريض مرض الموت على الوصايا ، فحاول أن يبطل قياسهم ، فقال : « ما نعلم لهم حجة أصلا إلا أنهم قالوا نقيس ذلك على الوصية ، فقلنا القياس كله باطل ، ثم لو صح لكان هذا منه عين الباطل ، لأن الوصية من الصحيح والمريض سواء لا تجوز إلا فى الثلث ، فيلزم أن يكون غير الوصية أيضا من الصحيح والمريض سواء ، فهذا قياس أصح من قياسهم وقالوا نتهمه بالفرار بماله عن الورثة ، فقلنا الظن أكذب الحديث ، ولعله يموت الوارث قبله ، فيرثه المريض ، فهذا ممكن أيضا ، فإذن ليس إلا التهمة فامنعوا الصحيح أيضا من أكثر من ثلث ماله ، واتهموه أيضا بأنه يفر بماله عن ورثته فجائز أن يموت ويرثوه كما يجوز ذلك فى المريض ، وجائز أن يموت الوارث فيرثه المريض كما يرثه الصحيح ، ولا فرق ، وكم من صحيح يموت قبل مريض ، وأيضا فاتهموا الشيخ الذى جاوز التسعين وامنعوه أكثر من ثلثه ، لئلا يفر بماله عن ورثته . فإن قلتم قد يعيش أعواما ، قلنا : وقد يبرأ المريض فيعيش عشرات أعوام . وإذ ليس إلا التهمة ، فلا تتهموا من يرثه ولده ، واتهموا من يرثه عصبته ، فلا تطلقوا له الثلث . فإن قالوا : هذا خلاف النص ، قلنا : وفعلكم خلاف النص فى التقرب إلى الله تعالى بما يحبه المرء من ماله . قال تعالى : « أنفقوا

مما رزقناكم » وقال تعالى : « لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون » والمريض أحوج ما كان إلى ذلك ، سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أفضل الصدقة ، فقال : « جهد المقل » فإن قالوا قد سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن أفضل الصدقة ، قال : « أن تصدق وأنت صحيح شحيح تخشى الفقر ، وتأمل الغنى لا أن تمهل حتى إذا بلغت الروح الحلقوم ، قلت لفلان كذا ، ولفلان كذا ألا وقد كان لفلان كذا » ؛ قلنا : نعم هذا صحيح ، وإنما فيه تفاضل الصدقة فقط وليس فيه منع من مرض وأيقن بالموت بأكثر من ثلث ماله أصلا ، لابنص ، ولا بدليل ، وبوجه من الوجوه » (١) .

٥٤٩ — نقلنا ذلك الكلام مع طوله لأنه يدل على نظر ابن حزم لنناقشه بعض القول :

إنه يفرض أن الجمهور اعتمدوا على القياس فى تقييد تبرعات المريض مرض الموت. والحقيقة أنهم اعتمدوا على فتاوى الصحابة وعلى أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وعلى المعنى فى الموضوع ، وهو الفرار من الميراث أو تهمة الفرار من الوارث ، ولأنهم لم يعتمدوا على القياس نترك كلامه فى القياس ، وفتاوى الصحابة يقول فيها : إن القدر مشترك فهو أخذ عنهم إجازة التصرفات من المريض ، كالصحيح سواء كما أخذوا هم عنهم المنع ، والحقيقة أن قصة أبى موسى الأشعرى فى إجازة تصرف من كانت مستيقنة المرض لم يكن الأساس أنه لا يقيد تبرعات المريض ، بل كان الأساس أنه لم يعتبرها مريضة ، بل اعتبرها صحيحة . وهى كانت صحيحة بالفعل وإليك القصة كما ذكرها ابن حزم فى المحلى ، فقد قال : « عن محمد بن سيرين أن امرأة رأت فى منامها فيما يرى النائم أنها تموت إلى ثلاثة أيام ، فأقبلت على ما بقى عليها من القرآن فتعلمته وشذبت مالها ، وهى صحيحة ، فلما كان اليوم الثالث دخلت على جارتها ، فجعلت تقول :

---

(١) المحلى ج ٩ ص ٣٥٤

يافلانة ، استودعتك الله ، وأقرأ عليك السلام ، فجعلن يقلن لها : لاتموتين اليوم ، لاتموتين إن شاء الله ، فماتت . فسأل زوجها أبا موسى الأشعرى ، فقال أبو موسى : « أى امرأة كانت امرأتك » . قال : ما أعلم أحرى أن يدخل الجنة منها إلا الشهيد ، ولكنها فعلت وهى صحيحة . فقال أبو موسى : « وهى كما تقول ، فعلت ما فعلت وهى صحيحة ، فلم يرده أبو موسى » [1] .

وترى من هذا أن أبا موسى لم يعتبرها مريضة ، ولم يعتبرها صحيحة ، ولكن ابن حزم يتعلق بهذا لينقض إجماع الصحابة ، ويدعى أن أبا موسى قال إن المريض تمضى تصرفاته كالصحيح ، لأن المستيقن بالموت أشد حالا من المريض وهذا منقوض ، لأنه أفتى على أساس أنها كانت صحيحة ، وصرح بأنها صحيحة وجعل علة الفتوى ذلك ، والغريب فى الأمر أن ابن حزم يأخذ بدلالة الأولى فى هذا ويقرر أن من استيقن الموت أولى بأن يقيد تصرفه من المريض واعتبر أبا موسى مخالفا الجمهور بتخريج كلامه ذلك التخريج ، مع أنه لا يعتبر دلالة الأولى حتى إنه ليقول بصريح اللفظ إن قول الله تعالى فى حق الوالدين : « ولاتقل لهما أف ولاتنهرهما » لا تدل على تحريم الضرب ، وإنما دل فى نظره على تحريم الضرب قوله تعالى : « وبالوالدين إحساناً » .

٥٥٠ — وينقض ابن حزم تقييد تبرعات المريض مرض الموت لمظنة الفرار من الميراث بأربعة أمور :

(أولها) بأن الظن أكذب الحديث .

(وثانيها) بأن مظنة الفرار قد تكون من الصحيح ، فكان ينبغى أن تقيد تبرعاته بالثلث كما قيدت تبرعات المريض ، وبأن تكون لغير الوارث كما منع تبرع المريض لوارث .

---

(١) الكتاب المذكور ص ٣٥١

(وثالثها) أن الشيخ الفانى الذى يترقب الموت آنا بعد آن مظنة الفرار من الميراث فيه أشد ، فكان ينبغى بهذا تقييد تبرعاته .

(ورابعها) أن مظنة الفرار واضحة إذا كان الوارث غير ولده ، أما إذا كان الوارث ولده فإن مظنة الفرار غير واضحة .

وهذه وجوه النقض التى ساقها ابن حزم ينقض بها اعتبار مظنة الفرار من الإرث التى أقام عليها الفقهاء من الصحابة والتابعين والأئمة دعائم تقييد التبرعات من المريض بالقيود التى قيدوها بها .

٥٥١ — وإن النظرة الأولى إلى الأمر الأول توجب إبعاده ، لأن الظن الذى يعد أكذب الحديث هو الظن الذى ليس له عماد من الأدلة المسوغة له ولكن مظنة منع التوريث هنا ليس وهما ، ولاظنا غير قائم على أساس ، لأن الحالة النفسية للمريض التى تجعله يتوقع الموت آنا بعد آن هى التى قام بسببها الظن بأنه يريد أن يوزع تركته بعد وفاته توزيعا غير التوزيع الذى تولاه رب العالمين ، أو يبخس الورثة حظوظهم التى قررها الشارع الحكيم فيطتمفها ليعطيها لغيرهم ممن يحب فهو ظن قائم على أساس ، وهو أمر مأخوذ به فى الشرع . فالشهادات كلها يقضى بها مع مظنة الكذب وليس العدل — كما يدعى ابن حزم — منزها عن الكذب .

وبمثل هذا يرد الأمر الثانى ، وهو تقييد تبرعات الصحيح لمظنة الفرار الثابتة فى المريض فإن ذلك قياس مع الفارق ولعل كراهية ابن حزم للقياس جعلته لا يجيده . إن الأساس هو خشية أن يقصد الشخص إلى التحكم فى ماله بعد وفاته والأمارات قائمة على ذلك ، وهو أن التصرف عند الموت . أما الصحيح فلم يتحقق ذلك فيه قط ، إذ هو معافى لايتوقع الموت ، ولايقرب من خاطره ، وإلا تعطلت كل أعمال الحياة .

وأما الأمر الثالث وهو حال الشيخوخة ، فهى شىء غير محدود ولا معلوم متى تبتدىء ، وأنه بلا شك قد تتحقق فيها معانى إرادة التصرف فى ماله بعد وفاته ، ولكن الأمارة فيها ليست واضحة بينة . كحال المرض

الذى من شأنه أن يقترن الموت به ، بل هى حـال ممتدة لا يعرف متى تبتدىء ، والمرض حال عارضة تجعل الشخص فى حال نفسية يتصرف تحت تأثيرها تصرفات من يرى الموت قريباً ، وهذا لا يحدث فى حال الشيخوخة لذاتها ، إنما يكون إذا عرضت حال اشتدت ، فجعلت الشخص فى حال توقع قرب الموت ، وفوق ذلك فإن تصرفات المريض لا ينظر إليها إلا بعد الوفاة ، فينظر فى تصرفاته التى ابتدأت مع نزول المرض ، وهو أمر معروف وقته ، ولا يمكن تطبيق هذا فى الشيخوخة فإن وقتها غير معروف الابتداء ، وإن عرف فهو يرجع أحيانا إلى سنين طويلة لا يمكن نقض التصرفات فيها ، ولا يمكن الظن بأنه كان يقصد إلى الحرمان لورثته أو إيثار بعضهم على بعض فيها ، ولا الظن بأنه كان يتصرف متوقعا الموت القريب فى كل تصرف منها . ثم إن الذين قيدوا تصرفات المريض لم يأخذوا بالرأى ، بل اتبعوا آراء الصحابة ، والصحابة لم يعطوا الشيخوخة الفانية حكم مرض الموت .

وإنه يرد على الأمر الرابع بمثل ذلك ، لأن الصحابة لم يفرقوا بين وارث ووارث ، ولأن الخلاف بين الأولاد وآبائهم يقع فى كثير من الأحيان ، وإيثار بعضهم على بعض يقع ، وخصوصا إذا كانوا من أبناء العلات ، وإن ذلك مشاهد كثيرا فى هذه الأيام ، وهو يقع فى مرض الموت عندما يحس بدنو أجله — وهو يحدث بقدر لا يقل عن حرمان العصبات غير الأولاد ، فلا موضع لقول ابن حزم إنه لا يخشى على حق الورثة إذا كانوا أولاداً ، ويخشى على حقهم إن لم يكونوا أولاداً .

٥٥٢ — وابن حزم لا يكتفى بالاعتراضات التى أوردناها ، ورددناها ، بل يعترض أيضا على مبدأ توقف الصرف على إجازة الورثة إن كان تبرعا فى مرض الموت ، ويرى فى ذلك مخالفة للأصول المقررة من أن كل مالك حر فيما يملك إذا كانت الملكية ثابتة للمريض فى ماله ، فكيف يكون مالكا ولا يملك التصرف . ويقول فى ذلك : « ثم نسألهم عن مال المريض لمن هو ؟ أله أم للورثة ، فإن قالوا : بل له كما هو الصحيح . قلنا :

فلم تمنعونه ماله دون أن تمنعوا الصحيح ، وهذا ظلم ظاهر . ولو قالوا : بل هو للورثة لقالوا الباطل ، لأن الوارث لو أخذ منه شيئا لقضى عليه برده ، ولو كان ذلك ما حل للمريض أن يأكل منه هو ومن تلزمه نفقته من غير الورثة ، ولا ندرى من أين أطلقوا للمريض أن يأكل من ماله ما شاء ، ويلبس ما شاء وينفق على من ينتمى إليه من عبيد وإماء ، وإن أتى على جميع المال ، ومنعوه من الثلث ! إن هذا لعجب لا نظير له »[1] .

٥٥٣ — هذا هو اعتراض ابن حزم ، وله مورد ، إذ كيف يكون الشخص مالكا ولا يملك التصرف ، إن ملكية التصرف أبرز ثمرات الملكية ، فكيف يكون مالكا ولا يملكها ، ولقد رد فقهاء الجمهور ذلك بردين :

(أحدهما) أن المريض إن تحقق أن المرض مرض الموت بأن يتوقع منه الموت ، ويموت بالفعل موتاً مقترنا به لا تكون له ملكية فى ماله — وقد صوروا ذلك بأن الموت قد كشف عن حقيقة ثابتة ، وهى أن المريض قد زالت ملكيته عن ثلثى ما يملك ، وإذا زالت ، فإن الملكية فيهما تكون للورثة من حيث المعنى ، أى يجب أن تسلم لهم قيمة الثلثين ، هذه صورة الملكية عند بعض الفقهاء ، وبعض الفقهاء لم يصورها على أن الموت قد كشف هذه الملكية ، بل صوروها على أن الموت أثبت الملكية لهم ، ولكنه إذا أثبتها يثبتها مستندة إلى أول نزول الموت بالجسم وأول نزول الموت بالجسم نزول سببه ، وهو مرض الموت إذ أن مرور الزمن الذى حل المرض فيه بالجسم تبتدىء تتخاذل فيه القوى وتضعف شيئا فشيئا ، حتى يذهب آخر جزء من القوى الإنسانية فيكون الموت ، كمثل الجراح الكثيرة يصاب بها الشخص ، فتضعفه شيئا فشيئا ، حتى يكون الجرح الذى يقترن بالوفاة ، وقد يكون أضعف الجراح ، ولكنه جاء بعد أن فعلت الجراح السابقة فعلها .

هذا هو الرد الأول لكلام ابن حزم . وقد قال ذلك المتقدمون من فقهاء الحنفية .

---

(١) المحلى ج ٩ ص ٣٥٤ .

أما الرد الثانى ، فهو ما قرره المتأخرون من فقهاء الحنفية وغيرهم من أن حق الورثة فى الثلثين هو حق خلافة ، وهو يقيد تبرعات المريض ليسلم لهم هذان الثلثان وإن حق الورثة متأخر عن حق المريض فى ماله ، ولذا يأكل منه ويأكل من يعوله منه ؛ لأن هذه حقوق فى المال سابقة على حقوقهم .

ولذا لا أثر لاعتراض ابن حزم بجواز أكل المريض من ماله ، لأن حق الورثة فى الثلثين ، متأخر عن حقه هو ، إنما الممنوع أن يأخذ ما قد صار لهم حق فيه فيتبرع به لغيرهم ، لأن حقهم قد صار متعلقاً بماله تعلق الدائن المرتهن بالعين المرهونة يمنع التبرع لتسلم قيمة العين . ويؤدى الدين منها بيد أن حق الورثة فى الثلثين لا يعرف مقداره إلا بعد حاجات المريض حياً وميتاً بتكفينه وتقبيره .

٥٥٤ — هذه اعتراضات ابن حزم كلها وردودها ، بقى أن نذكر عماد الفقهاء فى تقييدهم تبرعات المريض وقد أشرنا إليها من قبل .

وإن هذه الأدلة (أولا) تعتمد على فتاوى الصحابة ، وتكاد تكون مجمعة على تقييد تبرعات المريض ، وقد أحصاها ابن حزم ولم يطعن فى إسنادها ، وليس فيها واحدة تؤيد نظره ، إلا ما تلمسه مما روى عن أبى موسى الأشعرى وقد بينا وجه الرد عليه .

ويعتمد الفقهاء (ثانياً) على المعنى الفقهى ، وهو حماية المواريث ، لأن الله تولى قسمتها ، فمن حاول التغيير فيها أو منع ذى الحق من حقه فقصده مردود عليه ، ولا يلتفت إلى إرادته بجوار قسمة الله العادلة .

ويعتمد الفقهاء (ثالثاً) على أحاديث وردت فى هذا الباب ، منها ما روى عن قتادة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « لا أعرفن أحدا يخل بحق الله تعالى ، حتى إذا حضره الموت أخذ يدغدغ ماله ههنا ، وههنا » ومنها ما روى عن أبى بكر الصديق أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله تصدق عليكم بثلث أموالكم فى آخر أعماركم رحمة بكم ، وزيادة لكم فى أعمالكم وحسناتكم ، فضعوه حيث شئتم » ومنها ما روى عن أبى هريرة أن

رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « جعلت لكم ثلث أموالكم زيادة فى أعمالكم » .

وقد رد ابن حزم هذه الأحاديث بأن الأول ، وهو حديث قتادة مرسل ، لأنه لم يذكر فيه الصحابى الذى روى عنه قتادة . والحديثان الآخران فى إسنادهما بعض الضعفاء الذين لا يوثق برواياتهم .

وإن ابن حزم فى رده للأول قد خالف أصله ، لأن المرسل عنده يقبل إذا تلقاه العلماء بالقبول وانعقد الإجماع على قبوله ، كحديث لا وصية لوارث ، وإن حديث قتادة قد أجمع عليه الصحابة ، ولكن ابن حزم ينكر ذلك الإجماع ليستقيم منطق قوله .

والأحاديث الأخرى اشتهر معناها بين الصحابة ، وشهدت لها فتاويهم فكان مذهباً لضعفها إن كان .

٥٥٥ — هذه أدلة الفقهاء أشرنا إليها واعتراضات ابن حزم أوردناها والأساس فى الخلاف ليس هو قوة الأدلة أو ضعفها ، فإن ابن حزم استشهد بأحاديث وأخبار دون هذه قوة ، إنما موضع الخلاف هو فى مبدأ الاحتياط وحماية حق مقرر بالتقييد فى بعض الحقوق الذى هو شعبة من باب الذرائع فابن حزم يرفضه ولا يأخذ به ولا يأخذ بفتاوى الصحابة على أنها حجة يجب اتباعها ، فلا يعطى المريض أحكاماً لا يعطيها الصحيح ، وجمهور الفقهاء يأخذون بفتاوى الصحابة ويرونهم أجمعوا على تقييد تبرعات المريض مرض الموت ، وبعضهم يأخذ بمبدأ سد الذرائع .

هذا هو محور الخلاف بين فقه الجمهور وفقه الظاهرية فى هذه القضية .

طلاق المريض مرض الموت :

٥٥٦ — اعتبر ابن حزم طلاق المريض البائن كطلاق الصحيح فى أنه لا يوجب الميراث ولو مات فى العدة فإن الطلاق عنده لا يوجب ميراثاً فى العدة ، يستوى فى ذلك طلاق المريض وطلاق الصحيح ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه :

« وطلاق المريض كطلاق الصحيح ولا فرق ، فإن كان طلاق المريض ثلاثاً أو آخر ثلاث ، أو قبل أن يطأها فمات أو ماتت بعد تمام العدة فلا ترثه فى شىء من ذلك كله ، ولا يرثها أصلا ، وكذلك طلاق الصحيح للمريضة ، وطلاق المريض للمريضة ولا فرق »[1] .

هذا رأى ابن حزم وهو يتفق مع رأى الشافعى كما قررنا ، ويخالف رأى الأئمة الثلاثة رضى الله عنهم ، وقد شرحنا آراءهم فى صدر الكلام فى مرض الموت فأبو حنيفة يورثها إذا مات وهى فى العدة وابن حنبل يورثها ولو انتهت العدة ما دامت لم تتزوج ، ومالك يورثها ، ولو تزوجت ، بل يقول ابن حزم عنه يورثها ولو تزوجت عشرة أزواج .

٥٥٧ — والأصل فى هذا هو فتاوى بعض الصحابة فى ذلك عند الحنفية ، وفتاوى أولئك الصحابة مع سد ذريعة الفرار من الميراث عند الحنابلة والمالكية ، وإن أشهر من أفتى بذلك من الصحابة عثمان وعلى وزيد . ويروى أن عبد الرحمن بن عوف طلق امرأته طلاقاً بائناً فى مرض موته ، فحكم عثمان بميراثها ، وقد قيل له : علمت أنه لم يطلقها ضراراً ولا فراراً من كتاب الله عز وجل ، فقال عثمان : « أردت أن تكون سنة يهاب بها الناس الفرار من كتاب الله عز وجل »[2] .

ويروى أن رجلا من الأنصار اسمه حبان بن منقذ كان متزوجاً من هند بنت ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب وقد مرض مرضاً يتوقع فيه موته ، وفى مرضه هذا قد طلق امرأة له من الأنصار ، فاستشار عثمان علياً وزيد ابن ثابت ، فأشارا بأن ترثه إذا مات ، فشرك عثمان بين المرأتين وقال للهاشمية التى انتقص نصيبها بسبب ميراث المطلقة معها : هذا رأى ابن عمك ، هو أشار علينا ، يعنى على بن أبى طالب .

فالأئمة الثلاثة مالك والشافعى وأحمد رأوا أن من يفر بالطلاق من الميراث

---

(١) المحلى جـ ١٠ ص ٢١٨ .
(٢) الكتاب المذكور ص ٢١٩ .

يرد قصده ، فترث منه إذا مات ، على تفصيل فى ذلك مبين موضعه من دراستنا فى هذا المقام ؛ ولكن ابن حزم يخالفهم ، ويقول إنهم إذ يردون على من يفر من الميراث قصده ، يفرون هم من أحكام كتاب الله تعالى ، ويقول : هذا حقاً هو الفرار من كتاب الله عز وجل ، وإنه يؤيد كلامه بأنه فعل ما أبيح له ، وما دام قد فعل ما أبيح ، فلا وزر عليه ، ولم يقصد مقصداً يخالف به الشارع ، أو يعاند أحكامه ويقول فى ذلك :

« صح أن المبتوتة فى المرض ، أو المطلقة فيه ولم يطأها لا ميراث لهما أصلا وكذلك المطلقة طلاقاً رجعياً فى المرض إذا لم يراجعها حتى مات فلا ميراث لها وحتى لو أقر علانية أنه إنما فعل ذلك لئلا ترثه ولا حرج عليه فى ذلك لأنه فعل ما أبيح له من الطلاق الذى قطع الله تعالى به الموارثة بينهما ، وقطع به حكم الزوجية بينهما وكذلك إن طلق ، وهو موقوف للقتل فى حق أو باطل أو للرجم فى زنى ، ولا فرق ، لأنه لم يأت نص قط يفرق بين طلاق هؤلاء وطلاق غيرهم » ثم يقول فى فتاوى الصحابة بذلك :

« ومن صح عنه أنه قضى بذلك من الصحابة رضى الله عنهم فأجور بكل حال من خطأ أو صواب . وإنما الشأن فيمن قلد بعض ما اجتهدوا فيه ، وخالفهم فى بعضه ، تحكما فى الدين بالهوى والباطل . وبالله تعالى التوفيق »[1] .

٥٥٨ — هذا نظر ابن حزم فى طلاق المريض مرض الموت كان فيه أيضاً ظاهرياً لم يلتفت فيه إلى فتاوى الصحابة الذين ورثوا زوجته ولم يلتفت فيه إلى المعنى الذى يظن أن الطلاق كان من أجله ، وهو الفرار من الميراث لأن ذلك من الرأى فى الدين ، والرأى عنده ممنوع بكل طرائقه ، لأن ما هو منزل من السماء لا يكون بشرع العبد ورأيه ، وأنه يرى أن الطلاق إما أن يكون مباحاً للمريض ، فيقع منه ، وإذا وقع ترتبت عليه كل آثاره

---

(١) المحلى ج ١٠ ص ٢٢٩ .

الشرعية ، ومنها عدم الميراث وإن لم يكن مباحاً ، بل كان ممنوعاً لا يقع ، وقد أسند القول بعدم وقوعه إلى عثمان وأنه عندما ورث مطلقة عبد الرحمن ابن عوف ، ورثها لأنه لم يعتبر الطلاق ، ولكن فى تخريجه للأثر على ذلك الوجه كلام .

وفى الجملة هو يرى أن الطلاق يقع ولا ميراث .

* * *

٣ — فى الوصايا والتركات والمواريث

فى الوصايا :

٥٥٩ — للظاهرية آراء فى أحكام التركات عموماً من وصايا، وحقوق متعلقة وتقسيم للتركة بين الورثة الشرعيين ، ولا يمكن أن نشرح هـذه الأبواب كلها فى فقههم لأن ذلك وحده يستغرق مجلداً ، ولكن نقبض منها بعض مسائل تكشف عن مناهجهم فى دراستها ، وتعرف الأحكام من نصوص هذه الأحكام ، فليس مقصدنا فى دراسة بعض الفروع الفقهية من الفقه الظاهرى أن نستوعب أبوابها دراسة وتفصيلا ، بل المقصد أن نأخذ نماذج وأمثلة تدل على مقدار استمساكهم فى فقههم بالظاهر ، وعلى صور لمناقشة ابن حزم لآراء المخالفين له، وعرض آرائهم ومناهجهم وعرض رأيه ومناهجه .

وإنا نبتدىء بدراسة بعض فروع الوصية ، ونخص بالدراسة وجوب الوصية لأن القانون المصرى استمد من رأى ابن حزم مبدأ الوصية الواجبة، فحق علينا أن ندرس الأصل الذى أخذ منـه ابن حزم الحكم بوجوب بعض الوصايا .

٥٦٠ — ابن حزم يرى أن الوصية فرض لازم أخذاً من قوله تعالى : «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين » فإن النص فى ظاهره يدل على أن الوصية فرض لازم ، وليس ثمـة ناسخ له ، والجمع بينها وبين آيات المواريث سهل ، لأنه لا معاندة بينهما . وفوق ذلك فقـد وردت الآثار الصحاح التى تدل عن أن الوصية فرض لايسع مؤمنا أن يتركه ،فيقول فى ذلك ؛ « الوصية فرض على كل من ترك مالا لما روينا من طريق مالك عن نافع عن ابن عمر قال : قال رسول صلى الله صلى وسلم : « ماحق امرىء

مسلم له شيء يوصى به يبيت ليلتين إلا ووصيته عنده مكتوبة » قال ابن عمر : ما مرت على ليلة مذ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذلك إلا ووصيتى مكتوبة » ، ويقرر أن هذا الرأى هو رأى أبى سليمان داوود ابن خلف شيخ الظاهرية ، وأن عليه كل الظاهريين ثم يذكر خلاف جمهور الفقهاء ل فيقول : وقال قوم ليست فرضاً(١) ، وقالوا إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يوص ، وإن راوى الحديث ، وهو حاطب بن أبى بلتعة لم يوص وإن الصحابة لم يقولوا : إن الوصية واجبة إذا كان عنده خير ، أى مال كثير ؛فنهى على من عنده سبعمائة درهم الى تسعمائة عن الوصية ، ونهى ابن عباس من عنده ثمانمائة عن الوصية (٢) .

وإن أولئك الذين قالوا إنها ليست فرضا دائماً فريقان : فريق قال إنها ليست فرضاً لا فى القليل ولا فى الكثير ، فإن الفرضية قد نسخت ، وفريق قال إنها فرض فى الكثير دون القليل ، وهناك فريق ثالث قال إنها فرض فى الوصية على الأقارب الضعفاء وغير الوارثين .

٥٦١ — وابن حزم يرد قول الذين أنكروا الفرضية ، أو خصصوها بحال المال الكثير ، أو بأن تكون للفقراء من أقاربه غير الوارثين ، أولهم من غير اشتراط وصف الفقر — بعموم الحديث — فإنه أوجب الوصية بإطلاق ، ولم يوجد ما يقيدها بأن تكون فى مال كثير ، وعدم الوصية من راوى الحديث لايدل على عدم الوجوب لأنه لم يكن له ما يوصى به ، وكون النبى صلى الله عليه وسلم لم يوص عند وفاته ، فلأنه قد أوصى وصية عامة بكل ماله على أن يكون صدقة بمقتضى بحكم عام ، وهو أن ما يتركه الأنبياء صدقة ، ولذا يقول ابن حزم فى ذلك : « وأما قولهم أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يوص ، فقد كانت تقدمت وصيته بجميع ما ترك بقوله الثابت يقينا : « إنا معشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة » ، وهذه

---

(١) المصدر المذكور .

(٢) ابن حزم يضعف هذين الخبرين عن على وابن عباس .

وصية صحيحة بلا شك ، لأنه أوصى بصدقة فى كل مايترك إذامات»[1].

٥٦٢ — يرى ابن حزم كما قررنا أن الوصية فرض سواء أكان للشخص مال كثير ، أم كان له مال قليل ، وبأى مقدار كانت الوصية ، بما قل أو بما جل ، فإن عموم النص يدل على الوجوب فى القليل والكثير . وبما قل وكثر .

وقد بنى على هذه الفرضية ، وعلى نصوص أخرى — أن من مات من غير أن يوصى ، وجب أن يتصدق بما تيسر من المال ، وهو وجوب حتمى ولابد منه لأن فرض الوصية واجب الأداء ، وهو يقول فى ذلك :

« من مات ولم يوص ففرض أن يتصدق عنه بما تيسر ولابد ، لأن فرض الوصية واجب كما أوردنا فصح أنه قد وجب أن يخرج شىء من ماله بعد الموت فإن ذلك كذلك ، فقد سقط ملكه عما وجب إخراجه من ماله ، ولاحد فى ذلك إلا ما رآه الورثة أو الوصى مما لا إجحاف فيه على الورثة . وهو قول طائفة من السلف ، وقد صح به أثر عن النبى صلى الله عليه وسلم . عن عائشة أم المؤمنين أن رجلا قال للنبى صلى الله عليه وسلم . إن أمى افتلتت نفسها وإنها لو تكلمت تصدقت أفأتصدق عنها يا رسول الله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : نعم تصدق عنها . فهذا إيجاب الصدقة عمن لم يوص وأمره عليه السلام فرض »(٢) .

وإنه ليذكر بعد هذا أحاديث فى هذا المعنى . ويستنبط منها أنها تدل على الوجوب ، ويقرر أن النبى صلى الله عليه وسلم أعتق عن امرأة ماتت ولم توص وليدة وتصدق عنها بما تحتاج .

٥٦٣ — وابن حزم إذ أخذ من ظاهر نص الحديث النبوى وجوب الوصية يخص وصية من بين الوصايا بالوجوب وهى وجوب الوصية للأقارب غير الوارثين إعمالا لقوله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين » ويقول فى ذلك :

---

(١) المحلى جـ ٩ ص ٣١٣

(٢) المصدر المذكور ص ٣١٤

« وفرض على كل مسلم أن يوصى لقرابته الذين لا يرثون، إما لرق، وإما لكفر وإما لأن هناك من يحجبهم عن الميراث . أو لأنهم لا يرثون فيوصى لهم بما طابت به نفسه . لا حد فى ذلك ، فإن لم يفعل أعطوا ولا بد ما رآه الورثة أو الوصى فإن كان والده أو أحدهما على الكفر أو مملوكاً ففرض عليه أيضاً أن يوصى لهما أو لأحدهما إن لم يكن الآخر كذلك فإن لم يفعل أعطى أو أعطيا من المال ولا بد » .

ثم يقول بعد ذلك : « برهان ذلك قوله تعالى : « الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين . فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه إن الله سميع عليم » فهذا فرض كما تسمع . فخرج منه الوالدان والأقربون الوارثون وبقى من لا يرث منهم على هـذا الفرض ، وإذ هو حق لهم واجب ، فقد وجب لهم من ماله جزء مفروض إخراجه لمن وجب له ، إن ظلم هو ولم يأمر بإخراجه وإذا أوصى لمن أمر به . فلم ينه عن الوصية لغيرهم . فقد أدى ما أمر به وله أن يوصى بعد ذلك بما أحب » .

وإنه يقرر بهذا أن الوصية للأقارب فرض لازم إن لم يكونوا وارثين وإن العماد فى ذلك هو هذه الآية الكريمة . وإنه إن لم يفعل نفذ من ماله ما كان يجب عليه أداؤه . لأنه ظلم وعصى . فينفذ فى تركته العدل بعد وفاته . ولأن قد تعلق بماله حق هؤلاء . فكان على ولى الأمر تنفيذه . وتمكين صاحب الحق من حقه، وإن تنفيذ ذلك القدر الواجب إن نفذه الموصى بأن أوصى بعد وفاته بشىء من ماله لا يمنع من أن يوصى لغيرهم ممن يحب، ولكن على أن يكون الكل فى دائرة الثلث لا يتجاوزه .

٥٦٤ — وإنه إذ يقرر ذلك الوجوب على الموصى ، ويوجبه على القاضى إذا لم ينشىء الموصى وصية — يعتمد على الآية الكريمة ، ويعتبرها الحجة وحدها فى هذا المقام ، ولكنه يستأنس بأقوال السلف فى ذلك ، فيقرر أن الذى يقرره هو رأى بعض السلف ، فيروى عن طاوس عن ابنه أنه قال : « من أوصى بقوم وسماهم وترك ذوى قرابته محتاجين انتزعت منهم ،

وردت على ذوى قرابته ، فإن لم يكن أهله فقراء فلأهل الفقر من كانوا »
وروى عن سالم بن يسار والعلاء بن زياد أنهما سئلا عن قول الله عز وجل:
« إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين » فدعوا المصحف فقرأ هذه
الآية فقالا : هى للقرابة (١) .

ولا يكتفى ابن حزم بتقرير وجوب الوصية للأقارب غير الوارثين بأى
عدد كان على ألا يقلوا عن ثلاثة ، بل يرد مع ذلك على الأئمة الأربعة الذين
لم يعتبروا الوصية للقرابة واجبة ، وهم يجعلون الآية منسوخة كلها للوارث
وغير الوارث ، وأنها كانت قبل أن تنزل آية المواريث ، يرد ذلك كله
ابن حزم بقوله :

« نحن لانخالفهم فى أنه قبل نزولها (أى آية الوصية) كان للمرء أن
يوصى لمن شاء ، فهذا الخبر موافق للحال المنسوخة المرتفعة بيقين لا شك
فيه قطعا فحكم هذا الخبر منسوخ بلا شك ، والآية رافعة محكمة ناسخة له
بلا شك ، ومن ادعى فى الناسخ أنه عاد منسوخاً وفى المنسوخ أنه عاد ناسخا
بغير نص ثابت وارد بذلك فقد قال الباطل وقفا ما لا علم له ، وقال على
الله تعالى مالا يعلم وترك اليقين وحكم الظنون . وهذا محرم بنص القرآن ،
ونحن نقول إن الله تعالى قال : « تبيانا لكل شىء » فنحن نقطع . ونبت .
ونشهد أنه لا سبيل إلى نسخ ناسخ ورد حكم منسوخ دون بيان وارد
لنا بذلك . ولو جاز غير هذا لكنا من ديننا فى لبس ، ولا ندرى ماأمرنا
الله تعالى به . وما نهانا عنه حاشا لله من ذلك » (٢) .

٥٦٥ — هذه بعض آراء ابن حزم فى الوصية . ونكتفى بذكرها .
وخلاصتها أنه يقرر أصلين :

أولهما : أن الوصية للقرابة غير الوارثة فرض وأنه يجب أن يحقق
الموصى ذلك ، بالقدر الذى يكون إجابة لتلك الفريضة الثابتة ، فإن عليه

---

(١) المحلى جـ ٩ ص ٣١٥ .
(٢) الكتاب المذكور ص ٣١٦ .

أن يوصى لأقاربه غير الوارثين بما يكون إجابة لقوله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين » ولم يعين النص مقدار الوصية ولا مقدار الواجب فبقى القدر على العموم الذى ذكر فى الآية ، فأى قدر ملائم ، وفى أى أشخاص يتحقق فيهم معنى القرابة يؤدى الواجب .

الأصل الثانى — أن القائم على أمر المسلمين له أن ينفذ فى تركة المتوفى ما قصر فى القيام به ، فإن لم يوص وصية لازمة ، أو ترك الوصية للأقربين من غير الوارثين ، فإن ولى الأمر ينفذ ما قصر فيه ، لأن أولئك صار لهم حق فى ماله وولى الأمر هو الذى يعين ذلك الحق ويوصلهم إليه ، لأنه القائم على شئون المسلمين ، وعليه تنفيذ فرائض الله فى أموال النـــاس ، ودفع المظالم ، ومن المظالم ترك الوصية الواجبة المفروضة ، فكان الإنصاف تنفيذها ، وإن لم يرد المتوفى تنفيذها .

٥٦٦ — على هذين الأصلين بنى القانون المصرى فى وجوب الوصية لفرع الولد المتوفى فى حياة أحد أبويه ، وإذا كان المذهب الظاهرى لم يبين المقدار الواجب ولم يبين القرابة التى تجب الوصية لها ، فقـــد ترك ذلك التقدير لولى الأمر ، وقد رأى ولى الأمر فى مصر أن تكون الوصية بمقدار نصيب الولد المتوفى بشرط ألا يزيد على الثلث ؛ وأن تكون الوصية لفروع الولد المتوفى على النحو الذى بينته المواد ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ من القانون رقم ٧١ لسنة ١٩٤٦ وهذا نصها :

« المادة ٧٦ — إذا لم يوص الميت لفرع ولده الذى توفى فى حياته أو مات معه ولو حكما بمثل ما كان يستحقه هذا الولد ميراثاً فى تركته لو كان حياً عند موته وجبت للفرع فى التركة وصية بقدر هـــذا النصيب فى حدود الثلث ، بشرط أن يكون غير وارث ، وألا يكون الميت قد أعطاه بغير عوض من طريق تصرف آخر قدر ما يجب له ، وإن كان ما أعطاه أقل منه وجبت له وصية بقدر ما يكمله ، وتكون هـــذه الوصية لأهل الطبقة الأولى من أولاد البنات ، ولأولاد الأبناء من أولاد الظهور ، وإن

نزلوا على أن يحجب كل أصل فرعه دون فرع غيره وأن يقسم نصيب أصل كل على فرعه ، وإن نزل قسمة الميراث ، كما لو كان أصله أو أصوله الذين يدلى بهم إلى الميت ماتوا بعده ، وكان موتهم كترتيب الطبقات .

المادة ٧٧ — إذا أوصى لمن وجبت له الوصية بأكثر من نصيبه كانت الزيادة وصية اختيارية ، وإن أوصى بأقل من نصيبه وجب له ما يكمله ، وإن أوصى لبعض من وجبت لهم الوصية دون البعض الآخر ، وجب لمن لم يوص له قدر نصيبه ، ويؤخذ نصيب من لم يوص له ، ويوفى نصيب من أوصى له بأقل مما وجب من باقى الثلث فإن ضاق عن ذلك فمنه ، ومما هو مشغول بالوصية الاختيارية .

المادة ٧٨ — الوصية الواجبة مقدمة على غيرها من الوصايا ، فإن لم يوص الميت لمن وجبت لهم الوصية ، وأوصى لغيرهم استحق كل من وجبت له الوصية قدر نصيبه من باقى ثلث التركة إن وفى ، وإلا فمنه ، ومما أوصى به لغيرهم .

المادة ٧٩ — فى جميع الأحوال المبينة فى المادتين السابقتين يقسم ما يبقى من الوصية الاختيارية بين مستحقيها بالمحاصة مع مراعاة أحكام الوصية الاختيارية » .

وبالموازنة بين هذه المواد ، وما جاء فى المحلى فى وجوب الوصية نجد ما قرره ابن حزم يصلح أصلا لهذه الأحكام لأنه ترك الأمر للقاضى أو لولى الأمر فى مقدار ما يؤخذ من التركة بحكم الوصية ولمن يؤخذ .

وقد شرحنا هذا القانون فى غير هذا الموضع من كتاباتنا (١) .

---

(١) راجع شرح قانون الوصية للمؤلف .

حقوق الله فى التركات

٥٦٧ — هذا جزء من أحكام التركات يتبين منه منهاج ابن حزم فى الأخذ بظواهر النصوص ، ونحن نعتقد أنه على حق فى هذا الجزء ، وإنا نذكره موازنين بينه وبين آراء الفقهاء الأربعة ، ونراه فى هذا يقارب الأكثرين منهم ، ولا يباعدهم .

إن ابن حزم يقدم على كل الحقوق المتعلقة بالتركة ديون الله تعالى من زكوات وحج ، وكفارات ، فهذه الحقوق مقدمة حتى عن ديون العباد ، بل حتى عن تجهيز الميت وتكفينه ، ويقول فى ذلك :

« أول مايخرج من تركة الميت إن ترك شيئاً قل أو كثر ديون الله تعالى إن كان عليه منه شىء ، كالحج والزكاة والكفارات ونحو ذلك ، ثم إن بقى شىء أخرج منه ديون الغرماء إن كان عليه دين فإن فضل شىء كفن منه الميت وإن لم يفضل منه شىء كان كفنه على من حضر من الغرماء أو غيرهم فإن فضل بعد الكفن شىء نفذت وصية الميت فى ثلث ما بقى ويكون للورثة ما بقى بعد الحصة »(١) .

ويتبين من هذا أن ديون الله مقدمة على ديون العباد ، وديون العباد أيا كانت مقدمة على حق الميت فى تكفينه وتجهيزه ، وبعد تجهيزه وتكفينه تجىء الوصايا النافذة ، ثم حق الوارثين .

ويقول ابن حزم فى تقديم الزكاة على كل دين متعلق بالتركة : قد ذكرنا فى كتاب الزكاة من كتابنا هذا ، وفى كتاب الحج منه ، وفى كتاب التفليس منه أن كل من مات وقد فرط فى زكاة ، أو فى حج الإسلام أو عمرته فى نذر أو كفارة ظهار أو قتل ، أو يمين ، أو تعمد وطء فى نهار رمضان ،

---

(١) المحلى جـ ٩ ص ٢٥٢ .

أو فى بعض الحج — فإن كل ذلك من رأس ماله ، لا شىء للغرماء ، حتى يقضى ديون الله تعالى كلها ، ثم إن فضل شىء للغرماء ، ثم الوصية ثم الميراث كما أمر الله عز وجل (١) ومعنى تنفيذ دين الحج أن يؤخذ من ماله نفقات شخص يحج عنه .

٥٦٨ — وإن حقوق الله تعالى مادامت واجبة الأداء فهى سواء ، فلا تقدم الزكاة على الحج ، ولا يقدم الحج على الكفارات ، بل كلها سواء عند الأداء ، ومرتبتها جميعا على المرتبة الأولى .

وقد استدل ابن حزم على تقديم حقوق الله تعالى على ديون العباد ، بقوله تعالى عند تقسيم الفرائض بين أهلها : « من بعد وصية يوصى بها أو دين » فهذه الآيات نصت على تقديم الديون على المواريث . وقوله صلى الله عليه وسلم : « اقضوا دين الله فهو أحق بالوفاء ، فدين الله أحق أن يقضى » فبالآية ثبت تقديم الديون كلها على المواريث ، وبالحديث ثبت تقديم دين الله تعالى على سائر الديون .

ولا يكتفى ابن حزم بهذا الاستدلال ، بل يستأنس أيضاً بفتاوى الصحابة والتابعين فيذكر عن الحسن البصرى وطاوس أنهما قالا إن حجة الإسلام وزكاة المال بمنزلة الدين . ويروى قول ابن شهاب الزهرى عن الدين إن الزكاة تؤخذ من رأس مال الميت ، وكل شىء واجب فهو من جميع المال وقول أبى هريرة من الصحابة إن الحج والنذر يقضيان عن الميت .

وابن حزم يقول ذلك القول ، ولا يفرق بين أن يوصى بأدائها ليستوفى أو لم يوص ، لأنها حقوق متعينة فى المال ، فهى حقوق الفقراء فى هذا المال يجب أداؤها عنه ما دام التقصير قد وجد ، فلا تحتاج إلى وصية لأدائها ، وإنها تقدم على ديون العباد ، لأن النص النبوى يقول دين الله أحق بالوفاء ، والتعبير بأفعل التفضيل فى أحق يوجب هذه الأولوية ، ولكن يجب بلا شك

(١) الكتاب المذكور ص ٢٢٨

أن تعلم هذه الواجبات ليمكن أداؤها ، فإنه لايمكن أداء من غير علم ، فيجب العلم بالكفارات والنذور وهى العبادات التى أوجبها على نفسه .

٥٦٩ — هذا رأى ابن حزم ، ويقاربه فى نظره الشافعية والحنابلة ، ويناقضه الحنفية ، وبينها المالكية .

فالحنفية يرون أن الديون التى تتعلق بالتركة ويتقدم أداؤها على الوصايا والمواريث هى الديون الثابتة للعباد أى التى لها مطلب معين من العباد — أما ديون الله سبحانه وتعالى التى ثبتت حقاً للفقراء ، وليس مالها معيناً كزكاة الزرع ، وليس لها مطلب معين من الناس كالكفارات والنذور فإنها لاتثبت ديناً يتعلق بالتركة بعد الوفاة ، ويقدم على الوصايا والمواريث ، ولا تؤدى هذه الديون من التركة إلا إذا أوصى بأدائها ، وتكون فى هذه الحال فى مرتبة الوصايا ، أى بعد سداد الديون وقبل الميراث ، ولاتنفذ فى أكثر من الثلث إلا بإجازة الورثة . فهى تأخذ حكم الوصايا من كل الوجوه ، ولاتكون واجبة الأداء ، بعد الوفاة إلا على هذا الوجه وإن كان يجب على من لزمه حق من حقوق الله الوصية به ، ولكنه وجوب دينى بين العبد وربه ، ولا ينفذ بأحكام القضاء ، إن لم تكن منه وصية بها .

هذا نظر الحنفية ، وهم بهذا على طرفى نقيض مع ابن حزم ، ولذلك يقرر أن قولهم مطرد مع أقيستهم فهو خطأ مطرد ، فيقول فى أقوال المخالفين له من الفقهاء ومن بينهم الحنفية : « فى هذه الأقوال عبرة لمن اعتبر ، وآية لمن تدبر . أما قول أبى حنيفة فهو أطرد لخطئه وأقلها تناقضاً » (١) .

٥٧٠ — وإن أبا حنيفة بهذا القول يخالف جمهور الفقهاء ، فقد اتفق الأئمة الثلاثة على أن ديون الله تعالى تكون واجبة متعلقة بالتركة ، ويتقدم الوفاء بها على الوصايا والمواريث ، وإن أوصى بأدائها لاتكون مقيدة بالثلث لا تعدوه ولا تنازعها غيرها من الوصايا ، لأنها مقدمة على أصل الوصايا

---

(١) المحلى ج ٩ ص ٣٣٩

والمواريث فالوصية بها كالوصية بأداء دين ثابت لا يكون الوجوب فيه بالوصية، بل يكون الوجوب بغيرها ، ولكن كانت الوصية لتأكيد الأداء ، وللإعلام بالوجوب ، كمن يقر بأن عليه ديناً للعباد ، ويوصى بأدائه بخلاف المذهب الحنفى فى ذلك فإن وجوب أداء ديون العباد من التركة لا يثبت إلا بالوصية، فالوصية بها منشئة للحق فى التركة لا معلمة به ، ولذلك لا يثبت الوجوب فى هذا المذهب إلا بعد أداء الديون .

ومع أن الأئمة الثلاثة مالكا والشافعى وأحمد قد اتفقوا على أن ديون الله واجبة الأداء فى التركة . وأنها تتعلق بالتركة قبل الوصايا والمواريث ، وأنها تقدم عليها ، مع هذا قد اختلف مالك عنهم فى أمرين :

(أولهما) فى أن هذه الديون لا توفى إلا إذا أشهد الميت بأنه لم يؤدها.

(وثانيهما) عند الوفاء بها تكون متأخرة عن ديون العباد .

٥٧١ — فمالك رضى الله عنه يرى أن هذه الديون لا توفى إلا إذا أشهد المتوفى على نفسه أنه لم يؤد هذه الواجبات الدينية ، وهذا الإشهاد للإعلام لا للوصية ، وإذا وجبت هذه الديون لا يوفى بها إلا إذا أديت ديون العباد ، والأساس لهذا الرأى هو القاعدة المقررة عند جمهور الفقهاء . وهو أن الحق الذى له مطالب من العباد أولى بالأداء ، فالله عفو كريم ، وفوق ذلك إن حقوق العباد قد اجتمع فيها أمران : حق العبد ، وأمر الله تعالى بالوفاء به ، فهى ليست حقوقاً مجردة عن الحث الدينى الذى يأثم مخالفه ، بل هى قد التقى فيها أمر الله ، وحق العبد ، بخلاف حقوق الله تعالى ، فهى أمر الله فقط .

٥٧٢ — هذا مذهب الإمام مالك أما مذهب الشافعية فقد قالوا فى تقريره إن ديون الزكاة إن كان نصابها قائماً لم يهلك ، ولم يستهلك قبل وفاته ، أى أن المال الذى وجبت فيه الزكاة ما زال قائماً بحاله فإن الزكاة تكون مقدمة فى الأداء منه على حق سواها ، وذلك لأن الزكاة بعضه ، وما كانت ملكية المتوفى له كله ، إذ فيها جزء شائع ، وهو حق للسائل والمحروم ، وليس للمتوفى منه إلا باقى هذا المال بعد حق

الفقراء فيه ، فالزكاة تعلقت به بأقوى مما تعلق به حق المرتهن فى العين المرهونة . وإن كان المال الذى وجبت فيه الزكاة غير قائم ، بأن استهلك أو هلك ، فإن الدين ينتقل إلى ذمة من وجب عليه الحق . ويكون كالكفارات والنذور ، وفى المذهب الشافعى وجهان فى هذا :

(الوجه الأول) أن يكون مؤخراً عن سائر الديون التى لها مطالب من العباد كقول المالكية السابق ، لأن مطالبة آحاد العباد تجعل لحقهم قوة ليست فى ديون الله تعالى التى تعلقت بالذمة لا بالأشياء .

(والوجه الثانى) أنهما يكونان سواء ، لأنه إن كان دين العبد قويا بحق المطالبة الذى يلزم القضاء فقد قوى حق الله بأمرين :

(أحدهما) ما أثر عن النبى صلى الله عليه وسلم من أنه قال : « دين الله تعالى أحق بالقضاء » فإنه يصرح بأن دين الله تعالى أحق بالوفاء .

(وثانيهما) أن هذه الديون ، وإن كان المطالب بها هو الله سبحانه وتعالى هى حق الفقير والمسكين ، فهى أيضاً من حقوق العباد ، وقد قسمها الله سبحانه وتعالى فتولى سبحانه المطالبة بها .

وإذا كان حق الله تعالى قد قوى بهذين الأمرين ، فإنه يكون فى قوة حقوق العباد ، ولا يقدم أحدهما على الآخر .

٥٧٣ — ومذهب الحنابلة أن حقوق الله تعالى تكون فى التركة كديون الناس المرسلة التى لا تتعلق بأعيان المال إلا إذا كان الذى تعلقت به ما زال قائماً ، فإن ضاق المال عنها كان لكل دين حصة بمقدار نسبته إلى الديون الأخرى لأن الديون التى تقدم على غيرها عند الحنابلة هى الديون المتعلقة بأعيان المال فإن كانت الديون المتعلقة بحقوق الله تعالى مرسلة فهى كسائر الديون .

المفهوم من هذا كما أشرنا أن هذه الديون — إن كانت الأموال التى وجبت فيها ما زالت قائمة — فإنها متعلقة بها فلا تكون مرسلة ، ولا تكون

كديون العباد المرسلة ، بل تكون كالديون المتعلقة بأعيان التركة ، لأنها جزء من مال قائم ، بل هي أقوى من الديون المتعلقة بالتركة ، لأنها جزء من التركة فعلا .

٥٧٤ — هذه آراء الأئمة الأربعة ، ونرى أن ابن حزم خالفهم جميعاً ، فهو يقدم حقوق الله سبحانه وتعالى على ديون العباد غير مفرق بين حق قائم بمال قائم إلى وقت الوفاة ، وحق قد هلك ، أو استهلك ما قام به ، وانتقل الوجوب من التعلق بالشيء إلى التعلق بالذمة المجردة ، فيبدأ في كل الأحوال بأداء ما فرط الميت فيه من زكوات وكفارات ، ونذر ، وحج فإن كان المال لا يكفي لكل هذا أدى من كل بحصته من التركة ، وأساس هذا كله صريح الخبر : « دين الله أحق بالقضاء » من غير تخريج له ، بل يجب الأخذ بظاهره .

٥٧٥ — وابن حزم إذا يخالف أقوال الأئمة الأربعة جميعاً يأخذ في نقد أقوالهم وخصوصاً أبا حنيفة ومالكاً . أما الشافعي فإنه يقرب منه ، ونقده لأبي حنيفة أخف من نقده لمالك ، لأنه يرى أن أبا حنيفة يسير على قياس مطرد ، وإن كان خطأ ، ويقول في رأي مالك رضي الله عنه : « وأما قول مالك فأفحشها تناقضاً وأوحشها وأشدها فساداً ، لأنه قدم بعض الفرائض على بعض ، فقدم بعض التطوع [1] على بعض الفرائض بلا برهان ، وصار كله لا متعلق له بشيء من وجوه الأدلة أصلا مع أنه قول لا يعرف عن أحد من خلق الله تعالى قبله ، نعني ذلك الترتيب » ، وإنا نستغفر الله تعالى لنا وله على نقده لقول مالك بهذه اللغة ، ونقلنا لها . ونقول : إن مالكاً يسير على طريقته من تعليل الأحكام ، وفهم معناها ، ومغزاها العام والخاص فإن الرجل إذا أوصى بعتق عبد من ماله ، ثم مات ، صار ذلك العبد حراً ، لا يدخل في التركة بحال من الأحوال ، وذلك لأن الشارع الإسلامي يتشوف للحرية ، ولا يضع القيود أمامها . فإذا كان مالك قد قدم ذلك العتق ، وهو

---

(١) فإنه يقرر أن الوصية بالعتق تقدم على الزكوات .

تطوع وليس بفرض على الزكاة ، فقد استمد ذلك من لب الإسلام ومعناه ، وليس قوله غريباً من الإسلام مستوحشاً عن الأحكام الفقهية .

٥٧٦ — وابن حزم بعد أن يسوق قوله وأقوال الجمهور يورد اعتراضاً على قوله ويرده ، وذلك الاعتراض أنه لو شاء آخر أن يحرم ورثته من ميراثه لاستطاع بمذهبكم أن يحرمه بأن يدعى تقصيرات فى تكليفات دينية مالية من زكوات وكفارات وحج وينذر ما شاء ، ويكون واجب الوفاء ، وبذلك يستطيع أن يحرم ورثته ، بل يستطيع أن يمنع سداد ديونه ، ويقول ابن حزم فى توجيه الاعتراض ما نصه : « فإن قال قائل : لو كان قولكم لما شاء أحد أن يحرم ورثته ماله إلا قدر على ذلك بأن يضيع فروضه ، ثم يوصى به عند موته ؟ قلنا له : إن تعمد ذلك فعليه إثمه ، ولا تسقط عنه معصية حقوق الله تعالى ، إذ لم يأمر الله تعالى بإسقاط حقوقه من أجل ما ذكرتم ، ثم نقول لهم : هلا احتججتم على أنفسكم بهذا الاحتجاج نفسه ، إذا قلتم إن ديون الناس من رأس المال ، فنقول لكم لو كان هذا لما شاء أحد أن يحرم ورثته إلا أقر فى صحته لمن شاء بما يستوعب ماله ثم يظهر ذلك بعد موته ، ولا فرق ، ويقال لكم أيضاً : لو كان قولكم لما شاء أحد أن يبطل حقوق الله تعالى ، وحقوق أهل الصدقات ، إلا قدر على ذلك ، ثم إن اعتراضهم بذلك المذكور فى غاية الفساد لأنه إبطال لأوامر الله تعالى وفرائضه »[1] .

٥٧٧ — هذا هو الإيراد الذى أورده ابن حزم ، وهو يرده :

(أولا) بأن من يفعل ذلك يعصى الله تعالى وعليه إثمه ، وإن ذلك العصيان لا يبرر إهمال أوامر الله تعالى وأوامر نبيه التى تقرر أن دين الله تعالى أحق أن يقضى .

ويرده (ثانياً) بأننا لو لم نأخذ ذلك المبدأ لأضعنا حقوق أهل الصدقات

---

(١) المحلى جـ ٩ ص ٢٤٠ .

وحرمناهم منها ، فإن كان تقديم الديون يؤدى فى القليل إلى حرمان بعض الورثة فإن عدم تقديم ديون الله تعالى على غيرها يؤدى دائماً إلى ضياع حقوق أصحاب الصدقات وما حق أولى من حق بالرعاية إلا بنص من الشارع ، وقد نص الشارع على أن حق الله أولى بالرعاية .

هذان جوابان سليمان فى جملتهما ، ولكنه يفرض أن المتوفى كان قد أهمل فى أداء واجباته الدينية ، ويجيب بما أجاب ، ولكن يجب أن يفرض فرضاً آخر ، وهو أن يدعى أنه لم يؤد واجباته الدينية نكاية للدائنين ، ليمنعهم من أن يصلوا إلى ديونهم ، أو نكاية للورثة ، ومنعاً لهم من أن يسلم حقهم فى الثلثين ، فإنه على هذا الفرض لا يمكن أن يكون الجوابان السابقان صالحين ، لأنه لا إثم فى إهمال الواجبات الدينية ، إنما الإثم فى العمل على ضياع الحقوق الدنيوية للعباد ، ثم إن دين الله قد سبق الوفاء به ، فلا مفاضلة بين حق الله وحق العبد ، لأن حق الله قد أدى وحق العبد هو المنفرد الذى أهمل .

وإن الجواب عن هذا الفرض بمقتضى منطق ابن حزم وطريقته أن هذا من قبيل سد الذرائع ، وذلك ما يأخذ به ، فإما نص ، وإما إجماع يبنى على النص .

هذا نظر ابن حزم فى تقديم حقوق الله على كل ما يتعلق بالتركة من حقوق الدائنين ، وأصحاب الوصايا والوارثين .

* * *

٥٧٨ — من المعروف المقرر بين العلماء أن الخلاف بين الفقهاء فى الميراث جزئى ، بين أهل السنة ، ولم يخالف فيه خلافاً جوهرياً إلا الشيعة الإمامية من حيث إنهم لا يورثون جهة الأخوة ولاجهة العمومة مع الفروع مطلقاً ولو كان الفروع من ذوى الأرحام .

ولقد وجدنا ابن حزم خالف المذاهب الأربعة فى عدة مسائل جوهرية فى المواريث ، وفى بعض المسائل اختار من أقوال الأربعة مالا قياس فيه ، وما يكون هو ظاهر النصوص ، فهو لم يورث ذوى الأرحام ، واتفق فى ذلك مع المالكية والشافعية ، فأولئك لم يورث المتقدمون منهم ذوى الأرحام ، ولكن المتأخرين فى القرن الرابع الهجرى اضطروا لتوريثهم لفساد بيت المال ، وأخذوا بمذهب الإمامين أبى حنيفة وأحمد فى توريثهم ، واختار طريقة أحمد فى التوريث .

وكذلك لم ير ابن حزم الرد ، كما قرر الشافعى ، لأن الشافعى رأى فيه زيادة على النص ، إذ أن القرآن الكريم أعطى البنت النصف فقط فلو أخذت بالرد النصف لكان زيادة علي ما جاء به النص ، وابن حزم اختار ذلك الرأى لأنه المتفق مع النص فلا يقرر حكما لا يأتى به النص الصريح.

وابن حزم يوافق أبا حنيفة فى حجب الجد للإخوة أو الأخوات ، لأنه يعتبر الجد الصحيح أباً عند فقد الأب .

٥٧٩ — هذه أقوال لابن حزم تلاقى فيها مع بعض الأئمة الأربعة وفى الأكثر هم متفقون ، ولكن له آراء أخرى فى مواضع مختلفة خالف بها الأئمة الأربعة ، ولنختر من هذه المواضع أربعة يبين فيها خلافه ، وعماد هذا الخلاف متحرين الإيجاز غير المخل ، ومجتنبين الإطناب ما أمكن ، وهذه

المواضع هى المسألة الغراوية ، وميراث الجدة ، والعول ، ووجوب إعطاء ذوى القرابة واليتامى عند القسمة ، بحيث يعطى كل وارث من نصيبه ما تطيب به نفسه .

الغراوية :

٥٨٠ — اتفق الأئمة الأربعة على أنه إذا كان الورثة أحد الزوجين والأب والأم ، ولم يكن عدد من الإخوة أو الأخوات ولا يوجد فرع وارث ، فإن أحد الزوجين يأخذ فرضه ، والأم تأخذ ثلث الباقى بعد فرض أحد الزوجين والأب يأخذ الباقى ، وقد اعتمدوا فى ذلك على ثلاثة أمور :

(أولها) فتاوى بعض الصحابة .

(وثانيها) أنه لو أخذت الأم ثلث الكل فإنها تأخذ أكثر من الأب فى حال الزوج ، إذ الأب فى هذه الحال سيأخذ الباقى والزوج يأخذ النصف والأم الثلث فيكون نصيب الأب نصف نصيب الأم ، ولم يعهد فى أحكام الميراث أن يكون الرجل والمرأة فى طبقة واحدة من الميراث ، والأنثى تكون ضعف الرجل .

(وثالثها) أن الله سبحانه وتعالى يقول : « فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث » فهذا النص حد نصيب المرأة بالنسبة للرجل ، إذ جعل لها ثلث التركة وللأب الثلثين . وذلك الحد يوجب أن تكون هى على النصف منه حيث لايكون للمتوفى ولد ، ولا يكون عدد من الإخوة أو الأخوات .

وتسمى هذه المسألة الغراوية لشهرتها .

٥٨١ — هذا ما قرره الأئمة الأربعة ، ولكن ابن حزم يستمسك بالظاهر فيعطى الأم ثلث الكل ، ولو أدى الأمر إلى أن تكون ضعف الأب فى الميراث لأنه ينظر إلى النصوص ، ولا يتجه إلى عللها ، ولذا يقول : « فإن كان الميت ترك زوجة وأبوين ، أو ماتت امرأة وتركت زوجاً

وأبوين ، فللزوج النصف ؛ وللزوجة الربع وللأم الثلث من رأس المال كاملا ، وللأب من ابنته الثلث ، ومن ابنه الثلث وربع الثلث » (١) أى الباقى وهو ٥/١٢ .

وهذا الرأى قد قاله ابن عباس ، وعلى بن أبى طالب ، ومعاذ بن جبل فى روايات عنهم ، ويحتج ابن حزم بقوله تعالى : « وورثة أبواه فلأمه الثلث » وإن ظاهر النص أنها لا تأخذ إلا الثلث ، ويعتبر ذلك النص حجة له ، وليس حجة للأربعة ، ويرد ما قرره من أن ذلك يؤدى إلى أن تأخذ الأم ضعف الأب ، بأنه لا وجه لاستنكار هذا ؛ ويقول فى ذلك : « لا حجة فى أحد دون رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا نكرة فى تفضيل الأم على الأب ، فقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن رجلا سأله ، فقال : « يا رسول الله من أحق بحسن صحبتى ؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : أمك قال : ثم من يارسول الله ؟ قال : أمك ، قال ثم من يا رسول ؟ قال : أمك ، قال : ثم من يارسول الله ؟ قال : أبوك ، ففضل عليه الصلاة والسلام الأم على الأب فى حسن الصحبة ، وقد سوى الله تعالى بين الأب والأم بإجماعنا وإجماعهم فى الميراث إذا كان للميت ولد « فلأبويه لكل واحد منهما السدس » فمن أين يمنعون تفضيلها عليه إذا أوجب ذلك نص (٢) » .

ميراث الجدة :

٥٨٢ — اتفق الفقهاء على أن الجدة الصحيحة لا تأخذ أكثر من السدس تشترك فيه الأكثر من واحدة ، وتنفرد به الواحدة ، واعتمدوا فى ذلك على حديث المغيرة بن شعبة الذى أعطاها السدس ، وعلى فتوى عمر رضى الله عنه وكثيرين من الصحابة بأن الأكثر من واحدة يشتركن فى السدس .

هذا نظر الفقهاء الأربعة ، قد اتفقوا عليه ، ولكن ابن حزم يخالفهم ، ويعتبر الجدة أمًّا إذا لم تكن هناك أم ، وعلى ذلك يورثها كما يورث الأم

---

(١) المحلى ج ٩ ص ٢٦٠ .
(٢) المحلى ج ٩ ص ٢٦١ .

عند فقدها فيعطيها السدس عند وجود فرع وارث . أو جمع من الإخوة ، ويعطيها ثلث التركة كلها ، إن لم يكن ثمة فرع وارث ، ولا جمع من الإخوة ، أو الأخوات ، ويقول فى ذلك :

« والجدة ترث الثلث إذا لم يكن للميت أم حيث ترث الأم الثلث ، وترث السدس حيث ترث الأم السدس ، إذا لم يكن للميت أم ، وترث الجدة وابنها أبو الميت حى ، كما ترث لو لم يكن حياً ، وكل جدة ترث إذا لم يكن هناك أم أو جدة أقرب منها فإن استوين فى الدرجة اشتركن فى المذكور » (١) .

ونرى من هذا أن ابن حزم لا يورث الجدة عند فقد الأم فقط ، بل يعتبرها كالأم تماماً ، حتى إن الأب لا يحجبها ولو كانت تدلى به ، فلو كان للمتوفى أب وأم أب وزوج ، فإن الزوج يأخذ النصف . وأم الأب تأخذ ثلث الكل ، والأب يأخذ الباقى ، وهو السدس : أي أنه يأخذ نصف ما تأخذه أمه ، ولو كانت لا تدلى إلى المتوفى أو المتوفاة إلا به . فإن ابن حزم ، إزاء استمساكه بالنصوص فى زعمه لا يسير دائماً وراء تلك القاعدة : من أدلى إلى الميت بوارث يحجب عند وجود ذلك الوارث ، ولا يحجب الجد إلا الأم ، وذلك لأنه يعتبر النصوص الواردة فى ميراث الأم تطبق تماماً على الجدات ، ويسوق الدليل على ذلك فيقول : برهان ذلك قول الله تعالى : « وورثه أبواه فلأمه الثلث » ، وقال تعالى : « كما أخرج أبويكم من الجنة » فجعل آدم وامرأته عليهما السلام أبوينا ، فهذا نص القرآن ، وقد جسر قوم على الكذب ههنا ، فادعوا الإجماع على أن ليس للجدة إلا السدس ، وهذا من تلك الجسرات ، ثم يروى عن ابن عباس أنه قال : « الجدة بمنزلة الأم إن لم تكن أم » (٢) .

العول :

٥٨٣ — العول « معناه فى لغة علماء الفرائض زيادة عدد السهام عن

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٧٢ .

(٢) الكتاب المذكور .

أصل المسألة بأن يكون أصحاب الفروض قد استحقوا عدة أنصبة ، ومجموعها يزيد عن الواحد الصحيح ، ولنضرب لذلك مثلا ، إذا توفيت امرأة عن زوج وأخت شقيقة وأم فإن الزوج بمقتضى نص القرآن يأخذ النصف ، والأخت الشقيقة بمقتضى النص أيضاً تأخذ النصف ، والأم بمقتضى النص أيضاً تأخذ ثلث التركة ، ولا شك أن مجموع $\frac{1}{2}+\frac{1}{2}+\frac{1}{3}$ أكثر من الواحد الصحيح ، فإذا كان أصل المسألة ، وهو أصغر عدد يقبل القسمة على مقام كل كسر من هذه الكسور هو ٦ فإن الزوج يأخذ ٣ والأخت مثلها ، والأم اثنين ، فيكون المجموع ٨ فزيادة هذه السهام عن أصل المسألة يسمى عولا. وقد قرر الأئمة الأربعة أنه فى هذه الحـــال لا يأخذ كل ذى فرض نصيبه كاملا ، بل ينقص منه بمقدار هذه الزيادة ، ولكى يكون النقص بنسب تتفق مع الأنصبة تماماً ، سار أولئك الأئمة على طريقة العول هذه ، فيستخرج أصل المسألة ، وهو ستة فى المسألة السابقة ، وقد عالت إلى ثمانية ، وعندئذ تقسم التركة على ثمانية بدل أن تقسم على ستة ، فإذا كانت التركة اثنين وسبعين فدانا ، فإنها تقسم على ثمانية ، بدل أن تقسم على ستة ، فيخص الزوج على ذلك ٣ × ٩ = ٢٧ والأم ٢ × ٩ = ١٨ ، والأخت ٣ × ٩ = ٢٧ ، ونرى بذلك أنه نقص من نصيب كل وارث بمقدار نسبة الزيادة ، ولا شطط ولا بخس لأحد .

٥٨٤ — هذا هو رأى الفقهاء الأربعة عند زيادة الأسهم على أصل المسألة ، أن تكون الكسور الدالة على أنصبة أصحاب الفروض أكثر من الواحد الصحيح ، وأساس هذا الرأى هو فتاوى الصحابة من جهة ، ولأنه لا وجه لتفضيل صاحب فرض على صاحب فرض آخر ، إذ لا دليل على المفاضلة ، لا من النصوص ، ولا من القياس ، وكل مفاضلة بينهم نقص للحق بغير دليل ، فكان العدل أن ينقص كل صاحب فرض بمقدار ما زاد من السهام .

ولكن ابن حزم ينكر العول ، ويقرر أنه لا أصل له ، فماذا يقول ؟ يقول : « لا عول فى شىء من مواريث الفرائض . . عن عمرو بن دينار قال : قال ابن عباس : لا تعول فريضة ... وعن عبيد الله بن عبد الله بن

مسعود قال ؛ أترون الذى أحصى رمل عالج عدداً جعل فى مال نصفا ، ونصفا ، وثلثا ، إنما هو نصفان ، وثلاثة أثلاث ، وأربعة أرباع ، أى أن الواحد الصحيح نصفان ، أو ثلاثة أثلاث ، أو أربعة أرباع ولا يمكن أن يكون قط نصفين ، وثلثين ، ويرى ابن عباس رضى الله عنه من ذلك إلى أن الله سبحانه وتعالى الذى قسم الفرائض يعلم أن الواحد لايكون أكثر من نصفين ، ولا يكون أكثر من ثلاثة أثلاث ولا أربعة أرباع ، فإذا شرع الفرائض فعند جمعها لا يمكن أن يكون أصحاب الفرائض ثلاثة ، وعلى ذلك يسقط ابن عباس بعض أصحاب الفروض ، أو يهبط بنصيبهم لكيلا يزيد عن الواحد الصحيح» .

٥٨٥ — إذن يأخذ ابن حزم برأى ابن عباس هذا ، ورأى ابن عباس يقوم على أمرين :

أحدهما : إن بعض الفرائض أقوى من بعض ، وذلك لأن بعض الفرائض لا يقبل السقوط قط ، وبعض الفرائض يقبل السقوط ، ولاشك أن الفرائض التى لاتقبل السقوط أقوى من الفرائض التى تقبله ، إذ أن هذه ماثبتت إلا لقوتها وعلى ذلك ينهار الأساس الذى قام عليه العول ، إذ العول مبنى على أن الفرائض فى قوة واحدة ، ولا يدرى أيها ينقص ، وأيها يبقى .

ثانيهما : أنه تقاس حال زيادة الفرائض على حال التعصيب ، فنى حال التعصيب بالغير تأخذ صاحبة الفرض أقل مما كانت ، لو لم يكن معها من يعصبها ، وفى المسائل التى تتعارض فيها الفرائض لو زدنا على بعض أصحاب الفروض من يكون عصبة به لايكون تنازع . فنى حال ما يكون أم وزوج وأخت شقيقة لو أضفنا إلى المسألة أخاً شقيقاً ما كان تنازع للفرائض ، لأن الأم ستأخذ السدس ، والزوج سيأخذ النصف ، والأخت الشقيقة مع الأخ الشقيق الباقى . وبالاستقراء نجد فى كل مسألة فيها زيادة الفروض عن التركة صاحب فرض كان يمكن أن يعصب بالغير ، وعلى ذلك نفرض حالها كما لو وجد الذكر ، ليأخذ صاحب الفرض الذى كان يمكن أن يعصب

الباقى عند تزاحم الفرائض — إن بقى له شىء — فإن لم يبق له شىء لا يأخذ شيئاً .

٥٨٦ — فابن عباس يهبط بنصيب كل صاحب فرض كان يمكن أن يكون عصبة فيفرضه كأنه عصبة ، ويأخذ الباقى عند تزاحم الفرائض ، ولقد وضح ابن عباس رأيه ، فقد سأله زفر بن أوس قائلا : «يا ابن عباس من أول من أعال الفرائض ؟ فقال : عمر بن الخطاب ، لما التقت عنده الفرائض ودافع بعضها بعضاً وكان امرءًا ورعا ، فقال : والله ما أدرى أيكم قدم الله عز وجل ، ولا أيكم أخر فما أجد شيئاً هو أوسع من أن أقسم بينكم هذا المال بالحصص ، فأدخل على كل ذى حق ما دخل عليه من العول . قال ابن عباس : وأيم الله لو قدم الله عز وجل ما عالت فريضة . فقال زفر : وأيها يا ابن عباس قدم الله عز وجل ؟ قال : كل فريضة لم يهبطها الله عز وجل عن فريضة إلا إلى فريضة ، فهذا ما قدم وأما ما أخر فكل فريضة إذا زالت عن فرضها لم يكن لها إلا ما بقى ، فذلك الذى أخر »(١).

ونرى من هذا أن ابن عباس يرى أنه إذا تزاحمت الفرائض ، ووجد فى أصحابها من كان يمكن أن يكون عصبة بالغير ، فإنه يهبط به ، فيأخذ الباقى بفرض أنه وجد من يعصبه ، ولقد زكى ذلك الرأى ابن شهاب الزهرى فقال : لولا أنه تقدم ابن عباس إمام عدل فأمضى أمره وكان امرءا ورعا ما اختلف على ابن عباس اثنان من أهل العلم .

٥٨٧ — اختار ابن حزم رأى ابن عباس رضى الله عنهما فى هذه القضية ، فعلى أى شىء اعتمد ، أعلى نص ؟ أم على إجماع ؟ إن ابن حزم رضى الله عنه لا يرى دليلا إلا النص ، ولا يرى قول الصحابى وحده حجة ، فكيف إذا كان الصحابى يخالف عمر الإمام الورع ؟ لقد قال بلغته هو وجوه ترجيحه لقول ابن عباس ما نصه :

« ولا يشك ذو مسكة من العقل فى أن الله تعالى لم يرد قط إعطاء فرائض

---

(١) المحلى جـ ٩ ص ٣٦٤ .

لا يسعها المال ، ووجدنا ثلاث حجج قاطعة موجبة صحة قول ابن عباس (إحداها) التى ذكر من تقديم من لم يحطه تعـالى قط عن فرض مسمى على من حطه عن الفرض المسمى إلى أن يكون له ما بقى .

(والثانية) أنه بضرورة العقل عرفنا تقديم من أوجب الله تعالى ميراثه على كل حال ومن لا يمنعه من الميراث مانع أصلا إذا كان هو والميت حرين على دين واحد على من قد يرث لأن من لم يمنعه الله تعالى قط من الميراث ؛ لا يحل منعه مما جعل الله له ، وكل من قد يرث ، وقد لا يرث فالضرورة تدرى أنه لا يرث إلا بعد من يرث ولا بد ، ووجدنا الزوجين والأبوين يرثون أبداً على كل حال ، ووجدنا الأخوات قد يرثن وقد لا يرثن ، ووجدنا البنات قد لا يرثن إلا بعد ميراث من يرث معهن .

(والثالثة) أن ننظر فيمن ذكرنا ، فإن وجدنا المال يتسع لفرائضهم أيقنا أن الله عز وجل أرادهم فى تلك الفريضة نفسها بما سمى لهم فيها القرآن ، وإن وجدنا المال لا يتسع لفرائضهم نظرنا فيهم واحداً واحداً ، فمن وجدنا ممن ذكرنا قد اتفق جميع أصل الاسلام اتفاقاً مقطوعاً به معلوماً بالضرورة على أنه ليس له فى تلك الفريضة ما ذكر الله عز وجـل فى القرآن أيقنا قطعاً أن الله تعالى لم يرده قط فيما نص عليه القرآن ، فلم نعطه إلا ما اتفق عليه ، فإن لم يتفق على شىء لم نعطه شيئاً ، لأنه صح أن لا ميراث له فى النصوص فى القرآن ، ومن وجدنا ممن ذكرنا قـد اختلف المسلمون فيه فقالت : طائفة له ما سمى فى القرآن ، وقالت طائفة : ليس له إلا بعض ما سمى فى القرآن ، وجب يقيناً أن يقضى بالمنصوص عليه فى القرآن ولا يلتفت إلى قول من قال بخلاف النص ، إذا لم يأت فى تصحيح دعواه بنص آخر . وهذا غاية البيان ، ولا سبيل إلى شذوذ شىء عن هذه القضية » (١) .

٥٨٨ — ويبدو للقارىء بادى الرأى أن ابن حزم يسر على منهاجه ، وهو التقيد بالنصوص ، والإجماع وما سماه الدليل ، لأنه لا نص فى

---

(١) المحلى جـ ٩ ص ٢٦٦ .

القضية ، ولا إجماع ولا دليل من النصوص ، ولكن توجيهاته أقرب إلى القياس منها إلى أى شىء آخر ، فهو يقيس حال صاحب الفرض المنصوص على فرضه ، على حاله عندما يكون معه عصبة ، فيعطيه الباقى كما لو كان معه عصبة ، وليس ذلك إلا القياس بعينه ولكنه قياس فى غير موضعه ، لأنه لاقياس مع النص ، وهو ما تحاشاه عمر الورع وحمله ورعه على تحاشيه .

هذا ما يبدو بادى الرأى ، ولكن ابن حزم يحاول الابتعاد الذى نفاه ، فيرد الوجهين الأولين إلى ضرورة العقــل فهو يرى أن من الضرورات العقلية اعتبار من لا يحط ميراثه عن الفرض مقدماً على من يأخذ الباقى أحياناً ، ويرى من ضرورات العقــل أيضاً أن من لا يحجب من الميراث حجب حرمان قط أولى بالتقديم ممن يرث أحياناً ولا يرث أحياناً ، يعتبر هذا من ضرورات العقل ، وألفاظ النصوص تفهم على ضوء الضرورات العقلية .

أما الوجه الثالث ، فقد اعتمد فيه على منهاجه فى الاستدلال وهو الذى سماه « أقل ما قيل » فهو يقرر أن أصحاب الفروض إن تزاحموا كما فى المسألة السابقة وهى زوج وأم وأخت شقيقة ، فقــد اختلف المسلمون بالنسبة للأخت فمنهم من أعطاها بالعدل ثلاثة أسهم من ثمانية أى ثلاثة أثمان ، ومنهم من أعطاها الباقى بعد النصف والثلث وهو السدس ، والذى أعطاها ذلك هو ابن عباس فتعطى بأقل ما قيل ، لأنه موضع الإجماع ، وقد يقال إن المسلمين اختلفوا أيضاً فى الزوج فقال عمر يأخذ ثلاثة من ثمانية ، وقال ابن عباس يأخذ ثلاثة من ستة ، فيعطى أقل ما قيل ، وهو موضع الإجماع ، ولكن ابن حزم يقول إن الزوج نص عليه فى القرآن بما لا يقبل السقوط ، وهو أن يأخذ النصف فلا عبرة بالمخالف ، فإن قيل إن مثل هــذا أيضاً يقال فى الأخت فقد نص على أن نصيبها النصف ، فتركه ترك لنص القرآن — أجاب بأن القرآن أسقط أحياناً نصيبها ، فكان غيرها متقدماً عليها ، فيعود الأمر إلى ما قرره ابن عباس ، وهو أن الزوجين والأم فرضهما أقوى من فرض غيرهما .

٥٨٩ — وفى الحق أنه مهما يحاول ابن حزم أن يرجع اختياره لرأى

ابن عباس إلى النصوص ، فإن النصوص لاتقرب منه أكثر من قربها من رأى عمر الذى قرر العول ، واتبعه فى رأيه جمهور المسلمين ، إن القرآن الكريم قرر فى محكمه أن للزوج النصف ، وللأم الثلث ، وللأخت النصف ، فاتباع النصف أن تعطى كل واحد ما ذكر بجوار فرضه ، ونحن نوافق ابن حزم ، وابن عباس رضى الله عنه من قبله ، على أن الله سبحانه قد وضع هذه الفروض ، وهو الذى أحاط بكل شىء علماً ، فهو يعلم أنه ستأتى حال تتعارض فيها هذه الأنصبة فكان بين أيدى العلماء طريقان لا أرجحية لأحدهما على الآخر ابتداء إما أن نعطى الجميع ، وننقص كل واحد بمقدار ما نقصت الزيادة ، وهذا ما اختاره عمر ودفعه إليه ورعه ، وإما أن نقدم بعض أصحاب الفروض على بعض : ولا بد أن يثبت التقدم بأدلة قاطعة ، لأنه يؤدى إلى حرمان من يبدو بادى الرأى استحقاقه أما التقدم بالظنون من غير سند ، فقال ابن حزم مراراً « إن الظن أكذب الحديث » وعلى ذلك لا يسوغ ، ونحن نرى أن ما يقدم به ابن حزم بعض أصحاب الفرائض على بعض هو نوع من الظن المعتمد على دليل غير قطعى ، وحرمان شخص من استحقاقه حرماناً كلياً لابد له من دليل قطعى .

وأخيراً إن كلا الفريقين اضطر لتنقيص الأنصبة عن أصلها ، فابن عباس نقص البعض وأبقى البعض كما هو ، وفى ذلك إعمال لأكثر النصوص وعدم إعمال لبعضها ، وعمر نقص الجميع ، وفى ذلك تسوية ، وعدم إهمال لنص إهمالا كلياً ، وإن الاحتياط بلا شك والورع هو فيما اختاره الفاروق رضى الله عنه .

وجوب إعطاء الأقارب واليتامى عند القسمة :

٥٩٠ — هذا مظهر من مظاهر الفقه الظاهرى الذى يأخذ بظاهر النصوص فالأمر عندهم للوجوب حتى يقوم الدليل من النص على غيره وقد أمر الله سبحانه وتعالى بإعطاء أولى القربى واليتامى والمساكين ، إذا حضروا عند القسمة ، فكان حقاً على كل وارث أن يعطى قدراً من نصيبه

لهؤلاء عند القسمة إجابة لهذا الأمر الذى هو للوجوب ، ولذا يقول ابن حزم : « وإذا قسم الميراث فحضر قرابة للميت أو للورثة ، أو يتامى ، أو مساكين ففرض على الورثة البالغين ، وعلى وصى الصغار ، وعلى وكيل الغائب أن يعطوا كل من ذكرنا ما طابت به أنفسهم مما لا يجحف بالورثة » .

وإنه لا يجعل ذلك العطاء الواجب اختياراً ، بحيث يكون له أن يعطى وألا يعطى ، ويأثم فى حال عدم العطاء . بل إن الحاكم يجبرهم على ذلك إن لم يفعلوا ذلك الواجب باختيارهم ، ولذلك يقول : « ويجبرهم الحاكم على ذلك إن أبوا » (١) .

٥٩١ — ويستدل ابن حزم على ذلك بقول الله تعالى : « وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين ، فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفاً » ولقد ادعى بعض العلماء أن هذه الآية منسوخة ، فبين ابن حزم أنها ليست منسوخة وأنها عمل بها طائفة كبيرة من الصحابة رضى الله تعالى عنهم ، ويقول فى ذلك : « أمر الله تعالى فرض لا يحل خلافه » . وعن حطان ابن عبد الله ، قال : قسم لى أبو موسى الأشعرى فى قوله تعالى : « وإذا حضر القسمة أولو القربى » وعن ابن عباس يزعمون أن هذه الآية نسخت « وإذا حضر القسمة أولو القربى » فلا والله ما نسخت ، ولكنها مما تهاون الناس بها ، هما واليان ، وال يرث : وذاك الذى يرزق ، ووال لا يرث فذلك الذى يقول بالمعروف . وعن عبد الرحمن بن أبى بكر أنه قال فى قول الله عز وجل « وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه .. » قال : « هى واجبة ، ويعمل بها : وقد أعطيت بها » .

وهكذا يسترسل ابن حزم فى الاستدلال على الوجوب فى الآية بأقوال الصحابة الذين كانوا يفهمون من السياق البيانى لها ذلك ، وهم أهل الفصاحة الذين خاطبهم القرآن الكريم بلغتهم ، فهم أدرى الناس بفهمه ، ومرامى عباراته .

---

(١) المحلى جـ ٩ ص ٣١٠ .

٥٩٢ — وابن حزم لايكتفى بسرد أقوال الصحابة الذين يزكى ففهمهم فهمه هو ، بل يناقش قول الأئمة الأربعة الذين لم يحكموا بالوجوب . وقد بنوه على أحد أمرين ، إما أن الآية منسوخة ، وإما أن الأمر هنا ليس للوجوب ، بل للندب أو الاستحسان ، فقرر أن الأصل فى الأمر أن يكون للوجوب ، ولا يخرج عن الوجوب إلى غيره إلا بدليل من النص ، فإن لم يكن ثمة دليل من النصوص فادعاء أنه ليس للوجوب إخراج للقول عن ظاهره من غير حجة ، بل يكون تحكما فى النص من غير مايبرره ، وكذلك دعوى النسخ ، فإنه يجب أن يقوم الدليل على النسخ ، بحيث لا يمكن التوفيق بين الناسخ والمنسوخ ، فيتقرر نسخ المتأخر زماناً للمتقدم ، ولا شىء من ذلك فى هذه المسألة ، ويقول فى نفى الوجوب : « ما نعلم لأهل هذا القول حجة أصلا ، بل هو دعوى مجردة ، ولا يفهم أحد من (افعل) إن شئت فلا تفعل ، وليس وجود آيات قام البرهان على أنها منسوخة أو مخصوصة أو أنها ندب — بموجب أن يقال فيما لا دليل بذلك فيه هذا ندب أو هذا منسوخ أو هذا مخصوص ، فيكون قولا باطلا ، وبالله تعالى التوفيق ، وهذا مما خالفوا فيه جمهور السلف رضى الله عنهم » (١) .

٥٩٣ — هذا نظر ابن حزم ، ونراه لايحد المقدار الذى يعطيه الوارث بل يقرر أنه ما تطيب به نفس الوارث ، ولا يجحف به ، فهو عطاء غير محدود وإنه إذا امتنع الوارث عن الإعطاء يكون على ولى الأمر أن ينفذ ذلك فى ماله ، والأمر فى تقدير ذلك موكول أيضاً إلى الحاكم ، يفرض مالا يكون فيه ظلم للوارث وجداء على الفقير من غير وكس ولا شطط ، ولكن إذا تهاون الناس كما هو الشأن الآن فى هذه الأيام أيسوغ بمقتضى مذهب الظاهرية الذى يقرره ابن حزم أن يفرض الوالى نسبة معلومة يراها فى جملتها عادلة ، وتكون مختلفة النسبة بحسب حال التركات من قلة وكثرة ، ومقدار ما يخص الوارث من حيث القلة أيضاً والكثرة ؟ .

الظاهر أن ذلك يسوغ للوالى بمقتضى ذلك المذهب بأن يفرض مقادير

---

(١) الكتاب المذكور .

بنسب معلومة على أنصبة الوارثين ، وتختلف النسبة بحسب مقادير الأنصبة من المال فتعلو كلما زاد المال ، على أن تعطى تلك الأموال الفقراء والمساكين ويبتدأ فى العطاء بأقارب المتوفى وأقارب الورثة ، إن كان فيهم فقراء أو يتامى أو مساكين .

وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن ذلك المذهب يصح أن يكون أساساً لرسم الأيلولة الذى هو جزء من الضرائب التى تحصل فى البلاد المصرية الآن ، ولكن الشرط أن يكون المصرف لذلك الرسم الفقراء والمساكين واليتامى ، وأن يؤثر بالعطاء الفقراء من أقارب المتوفى والورثة .

٤ – فى بعض المعاملات

٥٩٤ – ذكرنا نظرات الفقه الظاهرى فى النكاح ، وتصرفات المريض مرض الموت ، وأحكام التركات والوصايا ، والمواريث ، واجتهدنا فى أن يكون اختيارنا متجهاً إلى مسائل يتجلى فيها التفكير الظاهرى عامة ، وتفكير ابن حزم خاصة . وأن يكون متجهاً أيضاً إلى بعض المسائل التى خالف فيها الفقهاء الأربعة أصحاب المذاهب ، ليكون ما نختاره لوناً فقهياً جديداً .

وإن القدر الذى اخترناه يصور ما قصدنا إلى تصويره ، ولكن لا بد من بيان بعض أنظاره فى المعاملات ، وقد كان تفكيره فى المعاملات ظاهرياً أيضاً ، وإنا نختار مسائل ثلاثا لتكون مصورة لنظرته الظاهرية فى المعاملات كما كانت نظرته ظاهرية فى العبادات ، وأحكام الأسرة التى تعرضنا لها فى أحكام النكاح والمرض والتركات وهذه المسائل الثلاث هى الإشهاد فى البيع ومنع خيار الشرط بشكل عام فى العقود ، وإجارة الأراضى الزراعية .

الاشهاد فى البيع :

٥٩٥ – يقرر ابن حزم أن الإشهاد عن البيع لازم وفرض يأثم تاركه وأن الشهادة يجب أن تكون بعدلين رجلين أو رجل وامرأتين ، فإن كان فى وقت لا يجد فيه العدول ، سقط هذا الفرض ، وإن كان قادراً على الإشهاد بعدلين ولم يشهد ، فإنه يأثم والعقد يتم ، وإن كان الثمن مؤجلا ، وجب مع الشهادة الكتابة ، إن أمكن فإن لم تمكن الكتابة بأن لم يوجد الكاتب سقط الفرض، وإن كان قادراً على الكتابة صح البيع وثبت الإثم ، وهذا نص كلامه : « وفرض على كل متبايعين لما قل أو كثر أن يشهدا على تبايعهما رجلين أو رجلا وامرأتين من العدول ، فإن لم يجدا عدولا سقط فرض الإشهاد ، فإن لم يشهدا ، وهما قادران على الإشهاد فقد عصيا الله عز وجل

والبيع تام ، فإن كان البيع بثمن إلى أجل مسمى فرض عليهما مع الإشهاد المذكور أن يكتباه ، فإن لم يكتباه فقد عصيا الله عز وجل ، والبيع تام ، فإن لم يقدرا على الكتاب ، فقد سقط عنهما فرض الكتاب [1] .

٥٩٦ — وإن دليل ابن حزم على ذلك قوله تعالى : ﴿ يأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ، وليكتب بينكم كاتب بالعدل ، ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب ، وليملل الذى عليه الحق ، وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئاً ، فإن كان الذى عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً ، أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل ، واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا ؛ ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة ، وأدنى ألا ترتابوا ، إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم ، فليس عليكم جناح ألا تكتبوها ، وأشهدوا إذا تبايعتم ، ولا يضار كاتب ولا شهيد ، وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم ، واتقوا الله ويعلمكم الله ، والله بكل شيء عليم * وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة ﴾ .

أخذ ابن حزم من هذه الآية الدليل على وجوب الشهادة فى كل بيع ، وعلى وجوب الكتابة إذا كان البيع مؤجلا ، من غير أن يؤثر ذلك الوجوب على صحة البيع ، بل إنه وجوب دينى يأثم تاركه ، والبيع يصح مع هذا الترك ، فهذه الآية دلت فى نظره على الوجوب ، لأنها أوامر مغلظة مؤكدة ، فيقول : « هذه أوامر مغلظة مؤكدة لا تحتمل تأويلا ، أمر بالكتابة فى المداينة إلى أجل مسمى وبالإشهاد فى التجارة المدارة ، كما أمر الشهداء ألا يأبوا أمراً مستوياً . ثم أكد تعالى أشد تأكيد ، ونهانا أن نسأم فى كتابة ما أمرنا بكتابه ، صغيراً كان أو كبيراً ، وأخبر تعالى أن ذلك أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى من ألا ترتاب ، وأسقط الجناح فى ترك الكتاب

(١) المحلى جـ ٨ ص ٢٤٤ .

خاصة دون الإشهاد فى التجارة المدارة ، ولم يسقط الجناح فى ترك الكتابة فيما كان ديناً إلى أجل »[1] .

ثم يستدل على ذلك بأحاديث ، ويزكى رأيه بفتاوى الصحابة .

٥٩٧ — والجمهور من الفقهاء لا يعتبرون الشهادة فى البيع فرضاً ، ولا يعتبرون الكتابة فى الثمن المؤجل ، أو أى دين فرضاً ، وذلك لأن هذه الآية من قبيل الإرشاد لا من قبيل التكليف اللازم الحتم ، فالأمر فيها للإرشاد وليس للوجوب ؛ بدليل أن النبى ﷺ عقد بياعات كثيرة ولم يشهد وقت عقدها ولو كان الإشهاد فرضاً ويأثم تاركه ، ما وسع النبى ﷺ أن يتركه ، فقد اشترى عليه السلام من أعرابى فرساً ولم يشهد ، حتى إن الأعرابى جحد العقد لما وجد من يزيد على الثمن الذى اشترى به النبى ﷺ ، وقد اشترى النبى ﷺ البكر من عمر ، ولم يجىء ما يدل على أنه أشهد ، وكذلك اشترى الجمل من جابر ، وغير ذلك من بياعاته .

ويرد ابن حزم هذا بأن قصة الأعرابى ليست بذات سند قوى ، وعلى فرض صدقها فلعلها قبل نزول هذه الآية ، وهى فى جملتها تدل على ضرورة الإشهاد إذ لو كان إشهاد ما جحد الأعرابى ،أما باقى بياعات النبى ﷺ فليس فيها ما يدل على أن العقد كان بغير إشهاد فعدم الذكر ليس دليلا على عدم الوقوع ولم يذكر الثمن وليس عدم ذكره دليلا عن أن البيع كان بغير ثمن .

وهكذا نرى ابن حزم يأخذ فى هذه المسألة بظواهر الألفاظ من غير تتبع لعللها ، ولذلك جعل الشهادة لازمة فى كل بيع سواء أكان فى كبير أم صغير ، ولم يجعل لعدم الإشهاد أثراً فى البيع ، لأنه لا دليل على بطلان البيع ، إنما الدليل فقط على لزوم الشهادة فيه .

(١) الكتاب المذكور ص ٣٤٥ .

خيار الشرط

٥٩٨ — خيار الشرط أن يكون لأحد العاقدين حق فسخ العقد اللازم مدة معلومة ، وهو يدخل فى كل العقود اللازمة القابلة للفسخ كعقد البيع والإجارة وغيرهما من العقود اللازمة التى تقبل الفسخ ، وقد اتفق الفقهاء الأربعة على جوازه وإن اختلفوا فى مدته ، فمالك جعل مدة الخيار ، أى حق الفسخ يومين ، وأبو حنيفة والشافعى جعلها ثلاثة أيام وأبو يوسف ومحمد من أصحاب أبى حنيفة اعتبراه جائزاً فى أى مدة من غير أى قدر محدد بشرط أن تكون المدة معلومة غير مجهولة .

والأصل فى ثبوت الخيار أن النبى ﷺ جعل لحبان بن منقذ الخيار ثلاثة أيام لأنه كان يغبن فى البياعات ، فأمره النبى ﷺ إذا باع أن يقول : « لا خلابة ، ولى الخيار ثلاثاً » .

٥٩٩ — هذه إشارة إلى أقوال الفقهاء الأربعة قد أجمعوا على أصل خيار الشرط ولكن ابن حزم يخالفهم جميعاً ، ويقرر أنه إن اشترط فى البيع خيار الشرط بأى مدة كانت بطل البيع ، فيقول : « كل بيع وقع بشرط خيار للبائع ، أو للمشترى أو لهما جميعاً ، أو لغيرهما ، خيار ساعة ، أو يوم ، أو ثلاثة أيام ، أو أكثر ، أو أقل فهو باطل ، تخير إنفاذه ، أو لم يتخير »[1] .

ويقول فى كلام الفقهاء الأربعة : « كل ذلك شرع لم يأذن الله تعالى به ، ولا أوجبته سنة ، ولا رواية ضعيفة ولا قياس ، ولا قول متقدم ولا رأى له وجه »[2] .

---

(١) المحلى جـ ٨ ص ٣٢ .
(٢) الكتاب المذكور ص ٣٧٠ .

ويظهر أنه يعتبر حديث حبان هذا خاصاً بحبان لا يتجاوز حكمه ، لأنه يطعن فى سنده ، ولم يقل بجواز اشتراط الخيار .

والأصل الذى قرر ابن حزم بالبناء عليه بطلان خيار الشرط أنه شرط لم يجىء فى كتاب ولا سنة ، والأصل عنده أن الشروط لا يجب الوفاء بها إلا إذا ورد نص بوجوب الوفاء ولم يرد ذلك النص ، وقد قال النبى ﷺ « كل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل ولو كان مائة شرط » .

وفى الحق أن ابن حزم لم يكن ظاهرياً فى رفضه الأخذ بخيار الشرط لأنه أول حديث حبان ، وغيره أخذ به ، فكان قولهم أقرب إلى السنة من قوله .

* * *

إجارة الأراضى الزراعية

٦٠٠ — هذا مبدأ يدخله ابن حزم فى الفقه الإسلامى ، وينفرد به ، وهو أن الأراضى الزراعية لا تجوز إجارتها بحال من الأحوال ، وعقد الإجارة إذا كانت هى موضوعه يكون باطلا ، ويقرر ذلك ابن حزم فى عباراته الصارمة فيقول : « ولا يجوز إجارة الأراضى أصلا للحرث فيها ، ولا للغرس فيها ، ولا للبناء فيها ، ولا شىء من الأشياء أصلا ، لا لمدة مسماة قصيرة ، ولا طويلة ، ولا بغير مدة مسماة لا بدنانير ولا بدراهم ، ولا بشىء أصلا فمتى وقع فسخ أبداً . ولا يجوز فى الأرض إلا المزارعة بجزء مسمى مما يخرج منها أو المغارسة كذلك فقط ، فإن كان فيها بناء أقل أو أكثر جاز استئجار ذلك البناء ، وتكون الأرض تبعاً لذلك البناء غير داخلة فى الإجارة أصلا »[1] .

ويكرر هذا المعنى فى موضع آخر فيقول : « ولا يجوز كراء الأرض بشىء أصلا لا بدنانير ولا بدراهم ، ولا بعرض ولا بطعام مسمى ، ولا بشى أصلا »[2] .

فالأرض عنده ليست موضع إجارة ولا يرد عليها عقد الإجارة قط ، بخلاف الدور ، فإن موضع الإجارة يكون المبانى ، والأرض تجىء تبعاً لذلك كما جاء فى النص السابق .

٦٠١ — ولكن إذا كانت إجارة الأراضى ممنوعة فكيف ينتفع بها مالكها ؟ لقد حصر ابن حزم طريق الانتفاع بالأرض فى أمرين ، إما أن يزرعها بنفسه ، ويكون له نتاجها ، وإما أن يدفعها لغيره بطريق المزارعة ،

---

(١) المحلى ج ٨ ص ١٩٠ .
(٢) المحلى ج ٨ ص ٢١١ .

ولا يمكن أن ينتفع بطريق الإجارة ، ولقد قال فى ذلك : « ولا يحل فى زرع الأرض إلا أحد ثلاثة أوجه ، إما أن يزرعها المرء بآلته وأعوانه وبذره وحيوانه ، وإما أن يبيح لغيره زرعها ، ولا يأخذ منها شيئاً. فإن اشتركا فى الآلة والحيوان والأعوان دون أن يأخذ منه للأرض كراء فحسن وإما أن يعطى أرضه لمن يزرعها ببذره وحيوانه وأعوانه وآلته بجزء. ويكون لصاحب الأرض مما يخرج الله تعالى مسمى إما النصف وإما الثلث أو الربع ، ونحو ذلك ، أكثر أو أقل ، ولا يشترط على صاحب الأرض شىء من كل ذلك ، ويكون الباقى للزارع قل ما أصاب أو كثر ، فإن لم يصب شيئاً فلا شىء له ، ولا شىء عليه ، فهذه الوجوه جائزة . فمن أبى فليمسك أرضه »[1] .

٦٠٢ — هذا بلا شك مبدأ خطير ، ولكن من أين استمد ابن حزم أصله ؟ يقول إنه استمده من النصوص الصريحة فى ذلك ويسوق هذه النصوص ما بين قول صريح للنبى ﷺ ، أو حكاية لنهى ، أو حكاية لفعل :

(ا) ومن ذلك قول النبى ﷺ فيما رواه الأوزاعى : « من كانت له أرض فليزرعها ، أو ليمنحها ، فإن أبى فليمسك أرضه » فقد حصر هذا الحديث طرق الانتفاع فى هذين الأمرين إما أن يزرعها بنفسه ، أو يدفعها لمن يزرعها .

(ب) ومنها أن رافع بن خديج قال : « نهى رسول الله ﷺ عن كراء الأرض » فهذا نص صريح فى نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومنها ما رواه مسلم عن جابر بن عبد الله قال : « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أن يؤخذ للأرض أجر أو حظ » ففى هذا أيضاً صريح النهى .

(ج) ومنها ما روى مسلم أيضاً عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « من كانت له أرض فليزرعها ، أو ليمنحها أخاه ، فإن أبى فليمسك أرضه » وهذا صريح فى طرق الانتفاع وحصرها ، كالحديث الأول الذى رواه الأوزاعى .

---

(١) المصدر المذكور .

(د) ومنها ما روى عن عبد الله بن عمر أنه قال : « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء الأرض » .

وهكذا يستفيض ابن حزم فى نقل الأخبار عن الرسول التى تحصر طرق الانتفاع فيما ذكرها ، وتمنع الانتفاع بكراء الأرض ، ويقول بعد الذى نقل : « فهو نقل متواتر موجب للعلم المتيقن » .

٦٠٣ — وإنه لا يكتفى بذلك النقل ، بل ينقل عمل النبى صلى الله عليه وسلم ، فيروى عن طريق البخارى عن عبد الله بن عمر أنه قال : « أعطى النبى صلى الله عليه وسلم خيبر اليهود ، على أن يعملوها ويزرعوها ، ولهم شطر ما يخرج منها » ، ويروى أيضاً عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه دفع إلى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعملوها من أموالهم ، ولرسول الله صلى الله عليه وسلم نصف ثمرها ، ثم يروى حديث مسلم أنه لما ظهر رسول الله صلى الله عليه وسلم على خيبر أراد إجلاء اليهود عنها ، فسألوه عليه السلام أن يقرهم بها على أن يكفوه عملها ، ولهم نصف الثمرة ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « نقركم بها على ذلك ما شئنا » فقروا بها حتى أجلاهم عمر ، ويقول : « إنه بهذا مضى العمل من أبى بكر وعمر وجميع الصحابة رضى الله عنهم جميعاً » .

ولكن فى بعض الآثار النهى عن أخذ أى حظ ، وهذا يدخل فى عموم النهى حتى أن يأخذ بعض الزرع ، مع أن فى هذه الأحاديث إجازة بأخذ جزء من الزرع يجيب عن ذلك ابن حزم بأن النهى العام نسخ فى حال ما إذا كان الحظ المأخوذ بعض الزرع ، ويقرر أنه لولا عمل النبى صلى الله عليه وسلم فى خيبر لقطعنا بالنهى عن أخذ أى شىء ، ويقول فى ذلك : « ولولا أنه قد صح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مات على هذا العمل لما قطعنا بالنسخ ، لكن ثبت أنه آخر عمله عليه السلام ، فصح أنه نسخ صحيح مستيقن لا شك فيه ، وبقى النهى عن الإجارة جملة بحسبه ؛ إذ لم يأت شىء ينسخه ولا يخصصه ألبتة ، إلا بالكذب البحت ، أو الظن الساقط الذى لا يحل استعماله فى الدين » .

٦٠٤ — هذا مبدأ ينفرد به ابن حزم ، ويخالف فيه الجمهور الأعظم من الفقهاء حتى أبا سليمان داوود شيخ الظاهرية ، فهو يقول : « اتفق أبو حنيفة ، ومالك والشافعى ، وأبو يوسف ، ومحمد ، وزفر ، وأبو سليمان على جواز كراء الأرض » . وإن ابن حزم يحكى أدلة الذين أجازوا إجارة الأرض ؛ فيروى حديث ثابت بن الضحاك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المزارعة ، وأمر بالمؤاجرة ، وقال : لا بأس بها . وقول الجمهور إن النهى الوارد عن النبى صلى الله عليه وسلم كان فى حادثة معينة ، وهو أن رجلين اقتتلا فى ذلك ، فقال عليه السلام : « إذا كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع » فهو نهى مقيد بحال النزاع أو ما يفضى إلى النزاع ، وذلك لا يقتضى النهى عن مبدأ الإجارة العام فى الأراضى ، إذ هى كغيرها من الأملاك ينتفع بها بنفسه ، أو بإجارتها لغيره ، وأن المزارعة تفضى إلى النزاع أكثر من الإجارة الحرة ، وقد روى عن سعد بن أبى وقاص أنه قال : « أرخص رسول الله صلى الله عليه وسلم فى كراء الأرض بالذهب والورق » .

وابن حزم يناقش هذه الأخبار ، ويدعى ضعف السند فى بعضها ، ويخرجها بغير تخريجهم فى بعضها الآخر .

٦٠٥ — وإن هذا المبدأ بلا شك ينزع منزع الاشتراكية ؛ فهو يتجه إلى أن الأرض لا يكون خيرها إلا للعاملين عليها ، أو المشتركين فى غرمها وغنمها ، فإن الإجارة تفضى إلى أن يأخذ المالك بالأجرة سواء أنتجت الأرض أو لم تنتج ، فإنها مال مفروض ، يجب أداؤه بمقتضى الالتزام ، وإن ابن حزم إذا نفى إجارة الأراضى فقد نفى أى شيء منها ، إلا إذا كان لها إنتاج تنتجه ، وزرع تخرجه ، فإذا لم تخرج شيئاً لا يأخذ المالك شيئاً ، لأنه يحصر طريق الانتفاع فى أمرين اثنين لا ثالث لهما : إما أن يزرعها بنفسه ، وله غنمها ، وعليه غرمها ، وإما أن يزرعها غيره على شطر منها ، فإن أنتجت كثيراً فلهما ، وإن أنتجت قليلا فحظهما ، وإن لم تنتج شيئاً فالغرم

عليهما معاً ، هذا بتعطيل أرضه ، وذلك بضياع ماله وجهده وكده ، تلك إذن قسمة عادلة .

وقد تأثر بهذا النظر ابن تيمية فمع أنه أجاز الإجارة كمذهب الإمام أحمد قرر أن الحوائج توضع ، فإذا أصابت الزرع آفة من الآفات ، أو سقط الثمر بآفة ، فإن الأجرة توضع ولا تجب ، وإن هذا بلا ريب تأثر بفكرة ابن حزم هذه .

٦٠٦ — هذه نظرات فى الفقه الظاهرى عامة ، وفقه ابن حزم خاصة ، وقد قبضنا قبضة منه ورددنا النظر فيها ، وعرضناها ، ليعرف القارىء الكريم إلى أى حد كان يستمسك بما قرره من طرق الاستدلال فى فقهه ، وليرى كيف اتسع الأفق الفقهى فى ذلك المذهب ، مع الاستمساك بالنصوص وتضييق مناهج الاستنباط .

وقد اخترنا من المسائل التى درسناها نواحى عملية من جهة ، وما ينفرد به ابن حزم عن المذاهب الأربعة من جهة أخرى ، ليتبين اللون الفقهى الذى اختاره بياناً واضحاً .

والله سبحانه وتعالى هو المعين ، وهو الأعلم بالصواب .



المذهب الظاهرى بعد ابن حزم

أو آثار ابن حزم بعده

---

٦٠٧ — تلقى ابن حزم عبء الدفاع عن المذهب الظاهرى فى حياته ، ولكنه لقى ما لقى فى سبيل هذا الدفاع ، حتى نكره أهل زمانه ، وجفاهم إذ جفوه ، وأحس بأنه كالجوهرة بينهم ، ولكنهم طمسوها ، أو تجاهلوها ، ولعل أبلغ وصف له بينهم هو ما قاله فى وصف العالم بين أهله ، وجهلهم بمقامه بينهم ، الذى ذكره فى رسالة العلماء التى نشرنا فى الماضى بعضاً منها ، فقد قال فى هذه الرسالة عن نفسه :

« وأما جهتنا فالحكم فى ذلك ما جرى به المثل السائر : أزهد الناس فى عالم أهله ، وقرأت فى الإنجيل أن عيسى عليه السلام قال : لا يفقد النبى حرمته إلا فى بلده. وقد تيقنا ذلك بما لقى النبى صلى الله عليه وسلم ، من قريش ، وهم أوفر الناس أحلاماً وأصحهم عقولا ، وأشدهم تثبتاً ، مع ما خصوا به من سكناهم أفضل البقاع ، وتغذيتهم بأكرم المياه ، حتى خص الله تعالى الأوس والخزرج بالفضيلة التى أبانهم بها عن جميع الناس والله يؤتى فضله من يشاء ، ولا سيما أندلسنا ، فإنها خصت من حسد أهلها للعالم الظاهر فيهم — الماهر منهم — واستقلالهم كثير ما يأتى به ، واستهجانهم حسناته وتتبعهم سقطاته وعثراته ، وأكثر ذلك مدة حياته بأصناف ما فى سائر البلدان : إن أجاد ، قالوا : سارق مغير ، ومنتحل مدع . وإن توسط ، قالوا : غث بارد وضعيف ساقط ، وإن باكر لحيازة قصب السبق ، قالوا : متى كان هذا ؟ ومتى تعلم ؟! وفى أى زمان قرأ ، ولأمه الهبل ، وبعد ذلك إن ولجت به الأقدار أخذ طريقين : إما شفوفاً دائماً ، يعليه دائماً على نظرائه ، أو سلوكاً غير السبيل التى عهدوها . فهنالك حمى الوطيس على

البائس ، وصار غرضاً للأقوال ؛ وهدفاً للمطالب ونصباً للنسيب إليه ، ونهباً للألسنة ، وعرضة للتطرق إلى عرضه ، وربما نحل ما لم يقل ، وطوق ما لم يتقلد ، وألحق به ما لم يفه به ، ولا اعتقده قلبه ، وبالحراء وهو السابق المبرز ، إن لم يتعلق من السلطان بحظ ألا يسلم من المتالف ، وينجو من المخالف ، فإن تعرض لتأليف غمز ولمز ، وتعرض عليه وهمز ، واشتط عليه ، وعظم يسير خطبه ، واستشنع هين سقطه ، وذهبت محاسنه ، وسترت فضائله ، وهتف ونودى بما أغفل ، فتنكسر لذلك همته ، وتكل نفسه ، وتبرد حميته ، وهذا عندنا يصيب من ابتدأ يجمع شعراً ، أو يعمل بعمل رياسة ، فإنه لا يفلت من هذه الحبائل ولا يتخلص من هذه النصب إلا الناهض الفائت ، والمطفف المستولى على الأمد » .

٦٠٨ — هذا وصف العالم فى بلده ، وهو وصف ابن حزم فى بلده ، بيد أنه لم يترك شأنه معهم للمقادير ، بل إنه اشتد معهم فى القول ، ولاحاهم واختار أعنف القول ليجادلهم به ، وما زال معهم فى نزال وجدال ، وأغروا به الأمراء ، حتى أحرقوا كتبه ، وهو فى نضاله لا يَنى . حتى انتهى الأمر بلزومه ضيعته ، وقد جافاه العلماء وجافاهم . ولكن المذهب الذى حمل عبء الدفاع عنه ما الذى استفاده من نضال ابن حزم ذلك النضال الشديد؟ لا شك أن المذهب لم يكن قد انتقل من سيىء إلى أسوأ بملاحاة ابن حزم لقومه ، فإن المذهب كان قد طمس فى المشرق ، فحاول ابن حزم أن يجعل له حياة وقياماً فى المغرب ، ولكن اشتد على قومه واشتدوا عليه فلم يكن ما يرجى له من رواج لتصدى مثل ابن حزم القوى المستوعب للعلوم الإسـلامية لنصرته ، فلم يرج المذهب فى الأندلس فى عصر ابن حزم ، ولا بعده بقليل ولكن حدث أمران — أفاد منهما المذهب فائدة جليلة — أولهما : أن ابن حزم كان يغشى داره فى منفـاه ، أو فى المكان الثانى الذى اختاره مقاماً تلاميذ له ، يقصدون إليه مخلصين فى طلب ما عنده ، وأولئك تلقوا عليه تفكيره فى الفقه ، والحديث وسائر العلوم الإسلامية . وأولئك ، وإن كانوا عدداً قليلا ، ومن صغار الطلبة — لا من كبار العلماء — قد أغنى إخلاصهم عن الكثرة .

الأمر الثانى — أنه دون المذهب ووازنه بغيره، ورتب أصوله ، ودافع عنها أقوى دفاع ، فسجله فى الوجود ، بحيث ينتجعه من يقصد إليه ، وحسبك أنه بهذا التدوين ، قد استطاع أولو الأمر فى مصر أن يقبسوا منه ما بنوا عليه الوصية الواجبة ، وكذلك أولو الأمر فى سوريا .

٦٠٩ — لم يمت إذن المذهب الظاهرى بموت ابن حزم ، بل إنه نشر من بعده، نشره تلاميذه الذين تلقوا عليه ، ونشروه بنشر كتبه ، فهو وإن لم يكن له أتباع من بعد فى الأقاليم الإسلامية ، كان علمه منشوراً بين العلماء يقبسون منه ويأخذون عنه .

وأول من نشر علمه ببلاد المشرق تلميذه الحميدى الذى جمع الصحيحين ، فإنه هرب من الأندلس بعد وفاة الإمام ابن حزم . وكان فى هروبه نشر المذهب فى المشرق بالكتب المدونة التى سجلته .

والحميدى هو أبو عبد الله محمد بن أبى نصر الذى ولد سنة ٤٢٠ وتوفى سنة ٤٨٨ كان مؤرخاً حافظاً راوية ، تتلمذ على ابن حزم ، وتخرج عليه فى أكثر علومه ، وتلقى عليه كتبه وأخباره ، ونشر هذه الكتب بالمشرق فكانت سجله المحفوظ فى التاريخ الذى يذهب فيه كل شىء إلا ما تسجله هذه الأوعية التى تحمل النور من السابق إلى اللاحق ، وله فى السنن الجمع بين الصحيحين كما ذكرنا فى التاريخ كتاب جذوة المقتبس وكتاب الأمانى الصادقة ، وفيهما شىء كثير من أخبار المغرب والأندلس ، وكانا مصدراً صادقاً لمن جاءوا بعده من المؤرخين .

٦١٠ — وإنه كان لانتشار التلاميذ ونشر الكتب أثره فى الأجيال فقد كان لا يخلو جيل من ظاهرى ينتصر لأهل الظاهر ، ويدافع عنهم ، ويدعو لمثل تفكيرهم فمن تلاميذ الحميدى أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسى أخذ عنه فقه الظاهر ، وانتصر له ودعا إليه فى الشرق .

وكانت الأندلس لا تخلو من فقيه ظاهرى فى عصر من العصور ، ومن هؤلاء الحافظ أبو الخطاب مجد الدين بن عمر بن الحسن ، ويكنى أبو الخطاب

ابن دحية وقد طاف بأقاليم الأندلس كلها ، وتلقى العلم على شيوخها ، ثم انتقل من بلاد المغرب وحل مصر فى عهد الأيوبيين وأقام بها إلى أن مات سنة ثلاثة وثلاثين وستمائة بالقاهرة ؛ ودفن بسفح المقطم ، وقد قال فيه المقرى « وقد روى رحمه الله بالمغرب ومصر والشام والعراق والعجم ، ورحل فى الحديث ، حصل الكتب والأصول وحدث وأفاد ، وصنف كتباً كثيرة مفيدة جداً ، منها « كتاب التنوير فى مولد السراج المنير » صنفه عند قدومه إلى إربل سنة أربع وستمائة ، وهو متوجه إلى خراسان ، لما رأى ملك إربل مظفر الدين كوكبرى معتنياً بعمل المولد النبوى فى شهر ربيع الأول كل عام ، مهتما به غاية الاهتمام ، وكمله وقرأه عليه بنفسه وكتاب « الآيات البينات » وغير ذلك من الكتب الكثيرة ، وقد اتفق الذين أرخوا له على أنه كان ظاهرى المذهب .

وقد وجد فى إبانه ، فإنه فى ذلك العصر دعا أبا يوسف يعقوب بن يوسف ابن عبد المؤمن ثالث ملوك الموحدين إلى العمل بالمذهب الظاهرى فى الأندلس والمغرب فى دولته على ما سنبين إن شاء الله تعالى .

٦١١ — ومن العلماء البارزين الذين كان لهم أثر فى الفكر الإسلامى محيى الدين بن عربى ، فقد كان ظاهرياً فى العبادات . يأخذ بمذهب أهل الظاهر فى العبادة والفروع وكان معاصراً لأبى الخطاب بن دحية ، فقد ولد فى سنة ٥٦٠ ، وتوفى سنة ٦٣٨ ، ولسنا بصدد علومه ومنازعة آرائه ، ولكن يهمنا أن نقول : إنه كان يأخذ بقول أهل الظاهر فى الفروع ، وقد قرأ كتاب ابن حزم ورواه عنه غيره ، ولقد قال فيه المقرى :

« كان ظاهرى المذهب فى العبادات ، باطنى النظر فى الاعتقادات ، وكان دفنه يوم الجمعة بجبل قيسون » .

وكان ابن عربى أيضاً فى عصر الموحدين الذين نشروا المذهب الظاهرى بالأندلس وبلاد المغرب .

٦١٢ — ويصح لنا أن نقول إن آخر القرن السادس وأول القرن

السابع كان عصر ازدهار للمذهب الظاهرى ، فقد عمم العمل به فى شمال أفريقية وبلاد الأندلس كلها يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن بن على الذى تولى من سنة ٥٨٠ إلى سنة ٥٩٥ ، فقد أعلن العمل به ، وسار على ذلك من بعده ، فإن صاحب كتاب (المعجب فى تلخيص أخبار المغرب) يذكر أنه دعا إلى السنة ، وإلى ترك التمذهب بمذهب مالك ، والعمل على الأخذ بكتاب الله وسنة رسوله ، لا إلى شيء سواهما ، بل إنه جاء إلى كتب الفروع فى المذهب المالكى وحرقها كلها ، ولنترك الكلمة لصاحب المعجب فهو يقول :

« فى أيامه (أى أيام يعقوب هذا) انقطع علم الفروع ، وخافه الفقهاء وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يجرد ما فيها من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن فأحرق منها جملة فى سائر البلاد ، كمدونة سحنون ، وكتاب ابن يونس ؛ ونوادر ابن أبى زيد ومختصره ، وكتاب التهذيب للبرادعى ، وواضحة ابن حبيب ، وما جانس هذه الكتب ، ونحا نحوها ؛ لقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة فاس أن يؤتى منها بالأحمال فتوضع ويطلق فيها النار » .

٦١٣ — أحرقت الكتب المالكية كما أحرقت فى عهد ابن حزم الكتب الظاهرية وما كان للأولى مبرر ، وما كانت الثانية سائغة ولا مقبولة .

ولقد دعا إلى ترك الرأى والأخذ بظاهر الكتاب والسنة بعد إحراق ما أحرق ولذا يقول صاحب المعجب « تقدم إلى الناس فى ترك الاشتغال بعلم الرأى والخوض فى شيء منه ، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة ، وأمر جماعة ممن كانوا عنده من العلماء والمحدثين بجمع أحاديث من المصنفات العشرة « الصحيحين والترمذى والموطأ وسنن أبى داود ، وسنن النسائى ، وسنن البزار ، ومسند أبى شيبة ، وسنن الدارقطنى وسنن البيهقى » فى الصلاة وما يتعلق بها على نحو الأحاديث التى جمعها محمد بن تومرت فى الطهارة فأجابوه إلى ذلك وجمعوا ما أمرهم بجمعه ، وانتشر هذا المجموع فى جميع المغرب ، وحفظه الناس من العامة والخاصة ، وكان يجعل لمن حفظه الجعل

الحسن من الكساء والأموال، وكان قصده فى الجملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث».

٦١٤ — وإن يعقوب هذا لم يكتف بذلك النشر العام، بل أراد أن ينشىء طبقة من طلبة العلم على ذلك المنهاج لتنقل تلك الطريقة إلى الأخلاف منهاجاً متبعاً، ولذلك اتجه إلى طلبة علم الحديث واستخراج الأحكام من نصوصه، وأغدق عليهم بعطاياه الكثيرة، ولقد قال فى ذلك صاحب المعجب: «ونال عنده طلبة العلم — أعنى علم الحديث — ما لم ينالوا فى أيام أبيه وجده، وانتهى أمره معهم، إلى أن قال يوماً بحضرة كافة الموحدين يسمعهم، وقد بلغه حسدهم للطلبة على موضعهم منه وتقريبه إياهم، وخلوته بهم دونهم: يا معشر الموحدين! أنتم قبائل، فمن نابه منكم أمر فزع إلى قبيلته، وهؤلاء — يعنى الطلبة — لا قبيل لهم إلا أنا، فمهما نابهم أمر، فأنا ملجؤهم، وإلىّ فزعهم، وإلىّ ينسبون، فعظم ذلك اليوم أمرهم، وبالغ الموحدون فى برهم وإكرامهم».

فقد حاول إذن ذلك الحاكم أن يوجد طبقة تسير على مقتضى ظاهر الكتاب والسنة ليضمن حياة المذهب الظاهرى، وعدم التقيد بمذهب من المذاهب التى تأخذ بالرأى من بعده، فى الأخلاف، والأجيال المقبلة.

٦١٥ — وفى الحقيقة أن الأخذ بظاهر الكتاب والسنة كان هو الفكرة التى سيطرت على دولة الموحدين من قبل يعقوب بن يوسف هذا، فقد كانت رأى أبيه وجده، ومنهاجهما الشخصى، بل منهاج من دعا إلى دولتهم، وهو محمد بن تومرت. ولكن يعقوب هذا أعلن ذلك القول، ونادى به، وحمل الناس عليه بقوة السلطان، وقد كان ابن حزم رضى الله عنه يقول: إن مذهبين انتشرا بقوة السلطان، مذهب مالك بالمغرب، ومذهب أبى حنيفة بالمشرق، ولو أنه عاش إلى أن رأى ما صنع يعقوب بن يوسف، لوجد أن مذهبه لم ينشر فقط بنفوذ السلطان بل يحمل الناس عليه قسراً، وإحراق كتب ما عداه من المذاهب، أو بالأحرى الكتب المالكية.

٦١٦ — ولقد قلنا إن ذلك المنهاج كان رأى أبيه وجده أى أنه منهاج دولة الموحدين من أول نشأتها ، وقد دلنا على ذلك أمران :

(أولهما) ما جاء فى كتاب المعجب من أن أول رسالة كتبت كانت فى الصلاة فقد ذكر أنها على نهج رسالة ابن تومرت فى الطهارة ، فابن تومرت كان أول من نادى بذلك ، وهو داعية الموحدين ، وقد انقض على المرابطين ليمهد الأمر لأولئك الموحدين ، فإن هذا يدل على أن الاتجاه إلى الكتاب والسنة لاستخراج أحكام الفروع من نصوصهما فقط مبدأ عند الموحدين من وقت نشأتهم ، لأنه طريقة الداعية لملكهم .

(ثانيهما) ما يحكيه صاحب المعجب عن أبى يعقوب ، وهو يوسف بن عبد المؤمن فإنه يقول : إن الحافظ أبا بكر من الجد قال : « لما دخلت على أمير المؤمنين أبى يعقوب أول دخلة دخلتها عليه وجدت بين يديه كتاب ابن يونس ، فقال لى : يا أبا بكر أنا أنظر فى هذه الآراء المتشعبة التى أحدثت فى دين الله أرأيت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال ، أو خمسة أقوال ، أو أكثر ، فأى من هـــذه الأقوال هو الحق وأيها يجب أن يأخذ بها المقلد ، فافتتحت أبين له ما أشكل عليه من ذلك ، فقال لى وقطع كلامى : يا أبا بكر ، ليس إلا هذا ، وأشار إلى المصحف ، أو هذا ، وأشار إلى سنن أبى داوود وكان عن يمينه ، أو السيف »

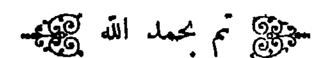
وترى من هذا أن ما أظهره يعقوب كان نية أبيه وجده ، فلما تهيأت الفرص أعلن رأيهما .

٦١٧ — وبهذا يتبين أن المذهب الظاهرى ظهر فى الوجود مذهباً منتشراً لقوة السلطان ، بالحمل عليه ، وهكذا تحقق الحلم الذى كان يحلمه ابن حزم ، ولاحى عنه وجافى الناس من أجله .

وقد يقال إن الموحدين عملوا بالكتاب والسنة فأين هذا المذهب الظاهرى ؟ فنقول إنهم إذ دعوا إلى ظاهر الكتاب والسنة فقد دعوا إلى المذهب الظاهرى ، لأنه المذهب الذى يمنع التقليد ، ويدعو إلى ظاهر الكتاب

والسنة ، وإن ابن حزم كان موضع تقدير هذه الدولة ، حتى إن أبا يعقوب عند ما دخل الأندلس مر على قبره وأعلن أنه يضم خير علماء الأندلس بل علماء المغرب كله ، فهم قد أحيوا المذهب الظاهرى ونصوا على منع سواه .

وهكذا قدر الله لذلك العالم الجليل أن يحيا فى أثره ، وأن يذكر بعد موته ، وأن يخلد اسمه بين علماء الإسلام قاطبة ، وأن يذكر اسمه مقروناً دائماً بفردوس الإسلام المفقود ، أعاد الله للإسلام عزته ، ورفع كبوته ، وهو على كل شىء قدير ، وهو نعم المولى ونعم النصير ، والحمد لله الذى هدانا لهذا ، وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله ، وهو ولى التوفيق .



المحتويات

القسم الأول

حياته وعصره

٢٩ — طلبه للعلم والفقه ، روايته الحديث صغيراً ، ٣٠ — طلبه الفقه واختلاف الروايات فى السنين التى طلب فيها الفقه ، ٣١ — ما نراه راجحاً من هذه الروايات .

٣٢ — التحقيق التاريخى فى اشتغاله بالسياسة وطلبه الفقه أيهما أسبق .

٣٤ — دراسته الفقه المالكى فى أول أمره ثم انتقاله إلى المذهب الشافعى .

٣٥ — اطلاعه على فقه العراقيين عن طريق دراسته للفقه الشافعى ، انتقاله إلى مذهب أهل الظاهر ، لأنه رآه المذهب الذى يتفق مع رغبته فى ترك التقيد المذهبى ، ٣٦ — تلقيه عن الشيوخ والكتب كل العلوم إسلامية وغير إسلامية ٤١ — تلقى شباب الأندلس العلم عليه .

٣٧ — عمله فى السياسة ، اضطراب الأحوال فى عصره ، ٣٨ — اضطهاده من آل حمود باعتقاله ونفيه ، ٣٩ — اتجاهه إلى السياسة بعد نفيه ومناصرته لبعض الداعين لأنفسهم من بنى أمية ، ٤٠ — ضعف أمر آل حمود الذين اضطهدوه ، ٣٧ — عودته إلى العلم بعد خيبة الداعى الذى ناصره ، ٤٧ — اشتغاله بالسياسة ثانياً ، ثم اعتزاله نهائياً .

٤٢ — رحلات ابن حزم الإجبارية والاختيارية : وطوافه بالأقاليم الأندلسية وجزائرها ، ٤٤ — انتقاله إلى القيروان ، ٤٥ — نزوله ميورقة ورواج علومه بين شبابه ، وحماية أميرها له ، ثم خروجه منها بعد تغير الوالى وثورة الفقهاء عليه .

٤٦ — إحراق كتبه ، المعتضد بن عباد الذى أحرقها ، وأسرته وأخلاقه .

٤٧ — السبب الظاهرى لإحراق الكتب ، والسبب الحقيقى ، ٤٨ — نزعته الأموية جزء من السبب الحقيقى ، ٤٩ — انتهاء رحلاته بالإقامة فى شبه منفى بضيعته .

٥٢ — معيشته : كان فى جملة أحواله من أهل اليسار ، ٥٢ — مناظرته للباجى التى تدل على يساره طول حياته ، ٥٤ — الموازنة بينه وبين أبى حنيفة

٥٩ — مصادر علم ابن حزم

٨٩ — عصر ابن حزم

٩٠ — الأحوال السياسية فى عصره ، الاضطراب فى الأندلس فى عصره وأسبابه ، ٩١ — فضل الدولة الأموية بالأندلس ، ٩١ — ضعف الأمويين فى عهد ابن حزم وبعض الحوادث الدالة على ذلك ، ٩٢ — استعانة بعض الطامعين فى الخلافة بالنصارى ، واستيلاء البرابرة على قرطبة ، ٩٣ — أثر هذه الفتن فى تفكير ابن حزم واتجاه حياته ، ٩٥ — اعتزاله السياسة ، ٩٧ — احتكاك المسلمين بالنصارى فى عصر ابن حزم .

٩٨ — الأحوال العلمية فى عصر ابن حزم ، النهوض الفكرى فى ذلك العصر وأسباب ذلك ، ٩٩ — أثر الأمويين فى ذلك وخصوصاً عبد الرحمن الناصر ، ١٠٠ — مكتبة عبد الرحمن الناصر العلمية ، ١٠١ — كثرة العلماء والإنتاج العلمى .

١٠٣ — الحالة الاجتماعية فى عصر ابن حزم ، ١٠٤ — المجتمع الأندلسى فى ذلك العصر ، تكونه من عناصر مختلفة الأرومة والثقافة والدين :

١٠٦ — نتائج ذلك الاختلاف ومظاهرها ، ١٠٧ — صفات أهل الأندلس الناتجة من ذلك الخليط ووحدة اللغة وعلوها مع ذلك الاختلاف .

١٠٨ — ظهور نساء مثقفات ثقافات عالية ، ١٠٩ — أثر الجوارى والسرايا فى القصور والحياة العامة ، ١١٠ — بروز بعض النساء فى المجتمعات .

١١١ — الجمع بين المظاهر الدينية وغيرها ، ١١٢ — أثر تلك البيئة الاجتماعية فى ابن حزم وتفكيره وإنتاجه .

١١٣ — الحياة الفكرية ، الفرق الإسلامية فى الأندلس .

١١٥ — الفرق السياسية ، ١١٦ — الشيعة المعتدلون منهم .

١١٨ — الكيسانية ، ١١٨ — الاثنا عشرية ، ١١٩ — الإسماعيلية ،

١٢٠ — تعاليم المعتدلة من الإسماعيلية .

١٢١ — الخوارج — الأزارقة ، ١٢٢ — النجدات — الصفرية .

القسم الثانى
آراؤه وفقهه

١٤٥ — المنهاج العقلى الذى التزمه

٢٣١ — آراء ابن حزم فى السياسة

فقـــه ابن حزم

أصول ابن حزم

١ — القرآن الكريم

٢ — السنة

النسخ

٥ — الاستصحاب

الاجتهاد بالرأى عند ابن حزم

تعليل النصوص

١ — نفى القياس

٢ — إبطال الاستحسان

٢ ــ الذرائــع

٤ ــ فتوى الصحابى

دراسة لمسائل من فقهه

١ ــ النــكاح

٢ — مرض الموت فى الفقه الظاهرى

المذهب الظاهرى بعد ابن حزم

مؤلفات فضيلة الامام الشيخ

محمد أبو زهرة

- خاتم النبيين (٣ أجزاء) .
- تاريخ المذاهب الاسلامية ـ جزءان .
- الجريمة فى الفقه الاسلامى .
- مالك ـ حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه .
- ابن حنبل ـ حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه .
- ابن تيمية ـ حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه .
- ابن حزم ـ حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه .
- أحكام التركات والمواريث .
- محاضرات فى الوقف .
- مقارنات الأديان .
- تنظيم الاسلام للمجتمع .
- فى المجتمع الاسلامى .
- الملكية ونظرية العقد .
- تاريخ الجدل .
- شرح قانون الوصية .
- المعجزة الكبرى ـ القرآن الكريم .
- العقوبة فى الفقه الاسلامى .
- الأحوال الشخصية .
- أبو حنيفة ـ حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه .
- الشافعى ـ حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه .
- الامام زيد ـ حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه .
- الامام الصادق ـ حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه .
- علم أصول الفقه .
- محاضرات فى عقد الزواج وآثاره .
- الدعوة الى الاسلام .
- محاضرات فى النصرانية .
- الولاية على النفس .
- الخطابة « أصولها : تاريخها فى أزهى عصورها عند العرب » .
- تنظيم الأسرة وتنظيم النسل .
- الوحدة الاسلامية .

تطلب جميع مؤلفات الامام محمد أبو زهرة
من ملتزم طبعها و نشرها
دار الفكر العـــــربى

الادارة : ١١ شارع جواد حسنى ــ القاهرة ت : ٣٩٢٥٥٢٣ ــ ٣٩٢٠٩٥٦
فاكس : ٣٩١٧٧٢٣

فروع البيـــــع :

الفرع الرئيسى : ٦ (أ) شارع جواد حسنى ــ القاهرة ت : ٣٩٣٠١٦٧

فرع الدقى : ٢٧ شارع عبد العظيم راشـد متفرع من شارع شــاهين بالعجوزة
ت : ٧١٧٤٩٨

فرع مدينة نصر : ٩٤ شارع عباس العقـــاد ــ المنطقة السادسة ــ مدينة نصر
ت : ٢٦١٩٠٤٩

وكذا من جميع المكتبات الشهيرة داخل وخارج جمهورية مصر العربية
كما تطلب من مؤسسة :

دار الكتاب الحديث (الكويت)

ص.ب ٦٠٥٦ ــ السالمية ٢٢٠٧١ ت : ٥٧١٨٥٧١ ــ ٥٧٤٨١٦٥

رقم الايداع ٢٨١٣ / ١٩٧٨

الترقيم الدولى ٣ ــ ١٠٤ ــ ٣٠٦ ــ ٩٧٧

طبع بمطابع الدجوى ــ القاهرة ــ عابدين